OSWALD SPENGLER

HERÁCLITO

ESPASA-CALPE ARGENTINA, S. A.

BUENOS AIRES - MÉXICO

HERÁCLITO

OSWALD SPENGLER

HERÁCLITO

TRADUCCIÓN DE
AUGUSTA DE MONDOLFO

PRÓLOGO E INTRODUCCIÓN DE
RODOLFO MONDOLFO

ESPASA-CALPE ARGENTINA, S. A.
BUENOS AIRES - MÉXICO

IMPRESO EN LA ARGENTINA
Edición autorizada especialmente
Primera edición para la colección Historia y Filosofía de la Ciencia
Queda hecho el depósito dispuesto por la ley número 11.723

Buenos Aires, 1947.

ÍNDICE

PRÓLOGO

INTERPRETACIONES DE HERÁCLITO EN EL ÚLTIMO MEDIO SIGLO

Este prólogo al ensayo de Spengler sobre Heráclito quiere integrarlo por medio de noticias relativas al desarrollo de los estudios heraclíteos en el último medio siglo, examinando las más importantes y características entre las interpretaciones aparecidas simultánea y sucesivamente al ensayo spengleriano. Spengler, al presentar su interpretación en contraste con las anteriores, decía que acaso se habían intentado ya todas las explicaciones posibles del pensamiento heraclíteo, y enumeraba nueve formas divergentes, contraponiéndoles (décima) la suya. Sin embargo, además de las recordadas y rechazadas por él, otras distintas, por él desconocidas, habían aparecido ya en aquel entonces y otras más en gran número han aparecido después, multiplicando las divergencias interpretativas y planteando nuevos problemas tocantes a la comprensión del pensamiento heraclíteo.

Por consiguiente, todo estudio ulterior de Heráclito y todo esfuerzo dirigido a entenderlo se encuentran sometidos a una doble exigencia, a saber: la de un conocimiento (al menos sintético) de las interpretaciones principales propuestas, y la de un contacto directo con los documentos referentes a la personalidad y al pensamiento de Heráclito que nos han llegado de la antigüedad. A la primera exigencia responde someramente, por el último medio siglo, el prólogo presente; a la segunda estoy intentando dar satisfacción ade-

cuada mediante una edición sistemática —que voy preparando desde hace años, y que tratará de ser más completa que las existentes hasta la fecha— de los textos antiguos referentes al *Oscuro* de Efeso: testimonios, fragmentos, imitaciones, presentados en el texto original (griego o latino) y en traducción castellana con amplio comentario. Con esta edición próxima están, por lo tanto, vinculadas las páginas que siguen.

CARACTERÍSTICAS DE LA INTERPRETACIÓN DE SPENGLER

El ensayo de Spengler, aparecido en el año 1904 como disertación para su doctorado en filosofía en la Universidad de Halle, ha tenido al comienzo de nuestro siglo una repercusión notable por la originalidad de su interpretación de la doctrina heraclítea. Se delineaban en él algunos de los rasgos esenciales del propio pensamiento de Spengler, quien, al igual que Lassalle sesenta años antes, había encontrado en la doctrina heraclítea, o mejor dicho en su propia interpretación de aquélla, un camino de orientación y formación para su construcción filosófica personal.

La simpatía de Spengler hacia Heráclito procedía de las sugestiones que creía encontrar en él para su propia orientación, a pesar de su teoría histórica de la incomunicabilidad mutua de las *culturas*, que ya tenía en este ensayo una primera afirmación. Sin embargo, se le asociaba la idea de un proceso análogo de los distintos *ciclos* culturales, por la cual Heráclito, aseverador aristocrático de la lucha creadora de toda distinción real, en la naturaleza y en la historia, parecía justificar de antemano la moderna pretensión del *Herrenvolk* germano a una dominación mundial. Y además para Spengler, que vinculaba sus ideas políticas con la física energética de Mach y Ostwald, tenía un interés particular una interpretación de Heráclito en sentido energético.

Todo el esfuerzo de su ensayo, por lo tanto, se dirige hacia una representación del filósofo de Efeso como totalmente aislado entre los presocráticos que buscan un principio sustancial (ἀρχή) de todas las cosas: Heráclito afirmaría, según Spengler, la idea de un acontecer puro, falto de sustancia, regido por una ley. Nada durable en la naturaleza y en la vida humana con excepción del flujo, el devenir, la lucha de los opuestos, la forma o ritmo del movimiento *(logos)*, que es ley de medida o armonía, fatalidad de la lucha eterna ineliminable.

Para acentuar esta interpretación energética de lucha, niega Spengler por un lado que el fuego sea en Heráclito el *principio* de las cosas, declarándolo pura metamorfosis transitoria como las demás, y sólo más apto estéticamente para representar la inquietud y el poder del cambio; niega por otro lado que Heráclito afirme una identidad real de los opuestos, atribuyéndole únicamente la aseveración de una identidad de forma entre ellos, considerados como antinomias, es decir en cuanto que ninguno de los dos puede existir sin su contrario, viviendo cada uno la muerte del otro; y niega, en fin, que el *logos*, ley de movimiento y lucha, pueda identificarse con el fuego o entenderse como principio intelectual o como Dios.

Tesis todas éstas opuestas a las de otros intérpretes, que por lo tanto despiertan en el lector alguna duda y la necesidad de una comparación con las explicaciones ajenas, no menos que con los textos originales. Veamos, pues, mientras tanto lo que dicen otros intérpretes posteriores a los ya considerados por Spengler.

I. *THEODOR GOMPERZ*

El ano anterior a la publicación del ensayo de Spengler había salido en Viena la segunda edición del primer tomo de la obra mayor de Teodoro Gomperz, *Griechische Denker* (Wien 1903; trad. francesa, París 1904; italiana, Firenze 1933), cuya primera edición en cuadernos, realizada de 1893 a 1902, había excitado gran interés entre los helenistas, quedando empero desconocida a Spengler que sólo cita un escrito anterior de Gomperz (de 1886, en Wiener Sitzungsberichte).

Gomperz incluye a Heráclito entre los naturalistas jónicos, vinculándolo — a pesar de su soberbia presunción de no deber nada a ningún maestro — con la escuela de y especialmente Anaximandro. Lo considera el primer cerebro especulativo entre los griegos, justificando en parte su orgullo por la superioridad de su sabiduría enigmática, que lo hace menospreciador de los poetas mitólogos y del vulgo que los sigue, así como de la erudición *(polymathia)* de los investigadores antecedentes. La originalidad de Heráclito no está por Gomperz en su teoría de la materia primordial — el fuego el más apto para el proceso de la vida universal que nunca tiene descanso —, ni en la de los ciclos de transformación y recuperación del fuego (caminos hacia abajo y hacia arriba, coincidentes e idénticos), sino en el descubrimiento de las relaciones entre la vida de la naturaleza y la del espíritu, por cuyo motivo el orden natural se le muestra, más que a Anaximandro, como un orden moral.

El principio universal divino representa para Heráclito la inteligencia y vida universales (Zeus), que en todo ser,

así como en el cosmos entero, se manifiestan como ciclo incesante de construcción y destrucción, que se ha realizado y se realizará infinitas veces en el transcurso infinito del tiempo. La teoría de los ciclos cósmicos está asociada con la del flujo universal de la materia «eternamente viviente», comparable con el fluir de un río cuya agua cambia sin cesar. Todo se mueve y cambia aun cuando su transformación escapa a nuestra percepción; lo cual parece a Gomperz una anticipación heraclítea del descubrimiento de los movimientos invisibles que la teoría atomista más tarde explicará.

Como contraparte del cambio incesante, Heráclito afirma la coexistencia de los opuestos, en la cual Gomperz ve presentarse la relatividad de las propiedades: ambas llevan a la negación de toda estabilidad del ser y a la identidad de los contrarios, cuyo carácter paradójico satisface de manera particular a Heráclito, quien prefiere las aseveraciones oscuras y enigmáticas. Sin embargo, sus exageraciones y orgías especulativas sirven para dar relieve a verdades no reconocidas antes de él. Heráclito habría puesto así de relieve el principio de la relatividad, en las sensaciones relativas al individuo, en las instituciones relativas a los tiempos; todo lo cual explica y justifica cambios y contradicciones de que no podía dar cuenta una concepción rígida y estática de la realidad.

Llegamos así a la coexistencia de los contrarios convertida en fundamento de toda valoración, de toda vida y actividad, de toda armonía. El conflicto es padre y rey de todos los seres, de toda jerarquía de valores, que no podrían producirse sin el choque de fuerzas opuestas en el cosmos y la sociedad humana. De allí la exaltación de los héroes muertos en la batalla.

Sin embargo, Heráclito nos reserva una sorpresa aun mayor con la intuición de una ley única que domina en la vida de la naturaleza tal como en la de los hombres: ley de medida,

ley divina, *logos* eterno, cuyo imperio universal se substituye a la multiplicidad arbitraria de los dioses del politeísmo. Gomperz juzga semejante idea inspirada a Heráclito por los descubrimientos pitagóricos de la ley del número en la astronomía y la acústica. Ajeno a las investigaciones exactas, Heráclito podía, no obstante, volverse heraldo de la nueva filosofía. Sus explicaciones a menudo son pueriles, pero su intuición genial de las analogías le permite extender de uno a otro campo los descubrimientos ajenos. En esto le sirve también su elección del fuego como materia primordial, que le ayudaba a unificar el mundo natural con el anímico y el social.

Hacia la intuición de la ley universal le empujaba la exigencia de una permanencia eterna frente al flujo universal de las cosas; semejante permanencia la encuentra en la ley inmutable que se unifica con la materia animada e inteligente en la concepción mística de la razón universal. No es fácil de reconocer esta ley o razón universal, porque la naturaleza ama ocultarse; pero (agrega Heráclito) hay que esperar lo inesperado y ver, aun en las leyes humanas, la ley divina que lo domina todo.

Por esta idea de una ley eterna inmutable — dice Gomperz — pudo Heráclito ser fuente de una corriente religiosa y conservadora; por el principio de la relatividad, en cambio, fué iniciador de una corriente escéptica y revolucionaria. Por un lado procede de él el fatalismo resignado de los estoicos y la identidad hegeliana de racional y real; por el otro el radicalismo de la izquierda hegeliana y de Proudhon. Puede decirse, concluye Gomperz, que Heráclito es conservador porque ve en toda negación el elemento positivo; es revolucionario porque en toda afirmación ve el elemento negativo. La relatividad le inspira la justicia de sus valoraciones históricas, pero le impide considerar como definitiva cualquier institución existente.

II. *JOHN BURNET*

Contemporáneamente a la obra de Gomperz (e igualmente desconocido a Spengler) había aparecido en Inglaterra otro libro de investigación sistemática sobre la filosofía presocrática, que marca también una piedra miliaria en el camino de los estudios modernos referentes al tema: me refiero a la obra fundamental de John Burnet, *Early Greek Philosophy*, cuya primera edición salió en 1893, y la segunda, de 1908, sirvió para la traducción francesa *(L'aurore de la philosophie grecque)*. El largo capítulo dedicado a Heráclito (así como los demás) introduce nuevos puntos de vista en la interpretación del autor estudiado.

Burnet vincula con el momento histórico y el renacimiento religioso de la época el tono profético y de inspirado que se encuentra en Heráclito tal como en Píndaro, Esquilo y otras grandes personalidades del mismo tiempo. Idea ésta que encuentra más amplio y decidido desarrollo después en el sugestivo libro de Karl Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena 1903, y en su posterior *Geschichte der antiken Philosophie*, I, Tübingen 1921, al considerarse la fuerte autoafirmación de la personalidad propia que caracteriza a todos los presocráticos.

El gran descubrimiento que Heráclito se jacta de haber cumplido (dice Burnet) es el de la unidad de los contrarios que convierte la lucha de ellos en armonía. Anaximandro había considerado como mal e injusticia la división de

lo Uno en los opuestos; Heráclito, en cambio, afirma que la unidad de lo Uno está justamente en la tensión contraria de los opuestos. Uno y múltiple son coeternos e idénticos; la oposición y la lucha son la justicia soberana. Por eso elige como sustancia universal el fuego «siempre viviente», cuya vida es flujo y cambio incesante.

El proceso de este cambio no parece estar relacionado con la condensación y rarefacción de Anaximenes. Heráclito lo presenta como un doble camino, hacia abajo y hacia arriba, en que el fuego celeste se convierte por mitad en agua (mar), y ésta por mitad en tierra y mitad en *prester* (nube huracanada de vapores inflamados); la tierra luego vuelve a licuefacerse en agua, y ésta a evaporarse en exhalaciones que alimentan al fuego celeste, mientras los vapores al caer como lluvia se convierten en mar, y éste en tierra. En la realización del doble ciclo inverso, sin embargo, el cosmos se conserva siempre, porque todo cambio se efectúa según medidas; y si hay a veces desequilibrios (así como en la alternación del día y la noche), quedan siempre limitados y anulados por sus mismas consecuencias.

La oposición fundamental se establece así (según Burnet) entre fuego por un lado y agua y tierra por el otro; y esto se ve más claramente en el hombre, el microcosmos que sugiere a Heráclito las explicaciones del macrocosmos. En el hombre el alma se identifica con el fuego o exhalación seca, y el cuerpo con agua y tierra; lo cual explica: 1) la alternación de vigilia y sueño, que son una la comunicación con el fuego cósmico, tal como de carbones ardiendo por el contacto con la llama, y el otro el aislamiento, como de carbones alejados del fuego que se apagan; 2) la sucesión de vida y muerte. No solamente el alma muere al transformarse en agua y se debilita al humedecerse, sino que el alma seca es la mejor, y la muerte de fuego (en la batalla) le asegura un destino divino negado a la muerte de agua; y toda oposi-

ción de vivo y muerto está relacionada con la misma antítesis de seco y húmedo.

En el cosmos las vicisitudes de día y noche, verano e invierno, tienen la misma causa; noche e invierno son producidos por la oscuridad húmeda que se levanta de la tierra y del mar; día y verano, por los vapores claros que alimentan al sol, que se desplaza en su camino diario y anual en búsqueda de alimento nuevo, tal como el ganado en el pasturaje. Según dice el escrito hipocrático *Sobre el régimen*, agua y fuego tienen una dependencia mutua, por dar la primera el alimento al segundo, y éste el movimiento a aquélla, de manera que ninguno de los dos puede jamás prevalecer por completo, porque al destruir a su opuesto se destruye a sí mismo.

Esta persistencia necesaria del equilibrio universal se vincula con el problema del gran año cósmico y la conflagración universal, cuya afirmación atribuyen a Heráclito los estoicos y testigos procedentes de ellos, seguidos por la mayoría de los historiadores modernos de la filosofía griega. Burnet quiere refutar por errónea semejante atribución. En Heráclito (dice) no existe la idea del gran año cósmico en el sentido de ciclo de formación y destrucción del mundo; lo que puede sacarse de las alusiones de Platón y Aristóteles referentes a un paralelismo entre los períodos del hombre y del cosmos en Heráclito, es únicamente la idea de un gran período de tiempo en cuyo curso cada *medida* parcial de fuego pueda cumplir todo el ciclo de su camino hacia abajo y hacia arriba; y este período lo pensó Heráclito como un año (360 días), cuyos días equivalen cada uno a una generación humana (30 años), de manera que lo compuso de 10.800 años solares.

Pero esta idea de un ciclo de cada *medida* o porción singular de fuego está en contraste directo (sigue Burnet) con la otra de una conflagración periódica universal, y la solu-

ción de Zeller, quien dice que Heráclito no se dió cuenta de esta contradicción, contrasta con el testimonio platónico de que Heráclito dijo que siempre lo Uno es múltiple y lo múltiple Uno, mientras Empédocles alternaba la unidad con la multiplicidad en el ciclo cósmico. Con una interpretación sutil de la frase de Aristóteles (*Física*, 205a, 3) que refiere la afirmación heraclítea que «todas las cosas se vuelven fuego alguna vez», Burnet quiere demostrar que sólo los estoicos empiezan a hablar de una teoría heraclítea de la conflagración. Pero los fragmentos heraclíteos que suelen citarse en apoyo (Diels, B65, 66, 67) pueden referirse a cambios particulares sucesivos, antes bien que a una conflagración universal simultánea contra la cual están todos los fragmentos que hablan de *medidas* insuperables en los cambios, vigiladas por las Erinias y declaran imposible la eliminación de la lucha, que significaría muerte universal.

Heráclito, sostiene Burnet, declara eterno al cosmos, y por eso debe haber pensado en una permanencia constante del conflicto de fuego y agua del que habla el escrito hipocrático *Sobre el régimen*. Un instante sólo de conflagración universal destruiría la tensión de los contrarios y volvería así imposible el nacimiento de un nuevo mundo. La tensión de los contrarios constituye la «armonía oculta» del universo, es decir, su estructura por tensiones opuestas como las del arco o la lira. La guerra reina en todo el cosmos tal como entre los hombres; sin contrastes no habría vida ni armonía. Los opuestos son correlativos por ser las dos caras de toda realidad, las que no pueden existir una sin otra, como día y noche, hambre y hartura, reposo y movimiento, camino arriba y abajo, frío y calor, seco y húmedo, bien y mal, etc.

La lucha entre ellos es justicia y ley divina eterna; los contrarios se unifican y coinciden en Dios, para quien todos son buenos a pesar de las distinciones humanas entre cosas buenas y malas. Dios, unidad de todos los opuestos, única

sabiduría, no puede pensarse antropomórficamente; Heráclito continúa la lucha de Jenófanes contra la religión vulgar; en cambio Burnet se niega a considerarlo con Pfleiderer vinculado con la religión de los misterios. Su religión es una religión de la unidad universal que es armonía de los opuestos; ésta es la única Sabiduría o «lo común» a todos los seres (contrario, sin embargo, al «sentido común» u opinión vulgar de la masa) a que debe inspirarse la ética del sabio, quien mira en la ley divina, reconociendo en las mudables leyes humanas copias imperfectas del ejemplar único eterno.

III. *KARL REINHARDT*

En el trabajo moderno de reconstrucción histórica de la filosofía presocrática tiene un lugar destacado el libro de K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, aparecido en Bonn el año 1916. A pesar de haber sido rechazadas por la investigación crítica posterior sus tesis relativas a un trastrocamiento de la tradicional relación cronológica y doctrinal entre Jenófanes y Parménides por un lado, y entre Heráclito y Parménides por el otro, la obra de Reinhardt, con su amplio dominio de las fuentes, aun de muchas descuidadas por otros, y con su independencia crítica de las tradiciones interpretativas, ha contribuído a una renovación importante de muchos puntos de vista tradicionales.

Por motivo de contraste puede comparársela con la obra de Tannery, cuyo esfuerzo habíase dirigido a restituir a los presocráticos contra Aristóteles y la tradición que los consideraba como metafísicos, un carácter de físicos (*physiólogoi* = naturalistas) (1). Reinhardt, en cambio, se opone al mismo Aristóteles y a la tradición procedente de él y encabezada por Teofrasto, reprochándoles el haber considerado a todos los presocráticos justamente como cosmólogos o físicos; él reivindica para Parménides y Heráclito el carácter

(1) Sin embargo, a Heráclito tampoco Tannery lo consideraba un físico, sino, sobre todo, un teólogo y moralista, quien habría tenido cierto menosprecio para la física.

de filósofos preocupados esencialmente con un problema lógico (de la identidad y contradicción, de los opuestos) y ajenos al problema físico de la cosmología.

En ese desplazamiento del punto de vista estriba su interpretación de Heráclito, así como de Parménides, y su tesis del trastrocamiento de la relación cronológicodoctrinal entre ambos.

Parte Reinhardt de un análisis crítico del grupo de fragmentos heraclíteos ($^1/_6$ del total que tenemos) que nos han llegado a través de Hipólito, quien, en su *Refutación de las herejías,* quería demostrar que la herejía de Noeto era heraclítea y no cristiana. Quiere demostrar Reinhardt que la fuente de las citas heraclíteas de Hipólito (y de Clemente) está en la *Megále Apóphasis,* de Simón Mago; el propio Hipólito, al introducirlas con un «dice» (Φησί) — que según Reinhardt significa siempre en él: «quiere decir» — las indicaría como interpretaciones y no citas textuales. La interpretación gnóstica justamente (sostiene Reinhardt) había trasformado el sentido de las frases heraclíteas. Heráclito hablaba de «*dike* que lo comprenderá todo», y los gnósticos habían convertido esto en la idea cristiana del juicio final y del castigo por medio del fuego; y así se habría formado la leyenda de una afirmación heraclítea de la conflagración universal, que Reinhardt rechaza igual que Burnet, pero con otros fundamentos.

La reconoce afirmada por Aristóteles (lo cual Burnet negaba), pero se la reprocha como error, procedente de la pretensión aristotélica de hacer de Heráclito un físico igual a los demás presocráticos, con su teoría sobre ciclo de creación y destrucción del cosmos y con la teoría del flujo universal. Teofrasto y los estoicos siguen a Aristóteles; sin embargo, el propio Teofrasto (reproducido por Aecio) debe confesar la carencia de una verdadera cosmogonía en Heráclito. Platón, en cambio, había opuesto la inmutabilidad eter-

na del cosmos heraclíteo al ciclo empedócleo; y Heráclito, en efecto, dice Reinhardt, no solamente habla siempre de *cosmos* en el sentido del orden actual, sino que en su fragm. 30 (Diels) afirma que este cosmos no ha sido creado ni por dioses ni por hombres, sino que existe siempre (ἐστί, según Reinhardt, tiene aquí sentido existencial y no copulativo) como fuego que se enciende y se apaga según medidas. Es decir, siempre con equilibrio y límites de cambio, que excluyen una conflagración universal, cuya idea quiso introducir Clemente, agregando en el fragmento a las palabras «este cosmos» la interpolación: «el mismo de todos» (los anteriores y los sucesivos).

La idea de *medida* se repite con insistencia en Heráclito; en todo cambio (siempre particular y nunca universal) cada forma «vive la muerte» de otra y viceversa, con equilibrio constante, en el microcosmos y en el macrocosmos igualmente. Siempre identidad de los opuestos y nunca ciclo o desequilibrio: tampoco (sostiene Reinhardt) en las vicisitudes de día y noche, verano e invierno, que Heráclito explica con el juego constante y siempre igual de los vapores claros y oscuros, ora recogidos en la copa más cercana del sol, ora (en su ausencia) en las más lejanas de las estrellas, prevaleciendo ora los claros, ora los oscuros.

La exclusión de todo ciclo lleva así a Reinhardt al problema de los *grandes años* cósmicos, atribuídos por Censorino a Heráclito. Los griegos (dice) no conocieron el gran año cósmico (muy distinto al astronómico) hasta que Diógenes de Babilonia lo introdujo de la astrología oriental en el estoicismo; entonces los estoicos quisieron encontrar antecedentes de la conflagración en Hesíodo, Orfeo, Heráclito, etcétera, así como se ve en Plutarco, *de defect. oracul.*, 11, que se opone a la exégesis estoica. Para Heráclito hacían hincapié los estoicos en su teoría de la generación (30 años en que puede realizarse el ciclo de recién nacido a abuelo);

contando la generación como un día, Heráclito formaba un gran año de 360 generaciones (= 10.800 años solares).

Pero, según Reinhardt, no se trata del gran año cósmico, con su conflagración, sino de una teoría escatológica referente a las vicisitudes de nacimientos y muertes en la migración del alma hacia la condenación o la beatitud eterna. Las preocupaciones escatológicas, expresadas en muchos fragmentos heraclíteos, son relacionadas con las esperanzas órfico-pitagóricas; Heráclito quiere mostrar que la muerte —en el alma igual que en el cosmos— es tan sólo otra forma de la eternidad. Sin embargo, en este punto Reinhardt reconoce que se introduce una idea de ciclo *(orbis aetatis)* y un cálculo de su duración, para el cual Heráclito no multiplica la generación por un número sagrado arbitrario (como otros autores), sino por el de los días del año solar; y por esta vía cree encontrar el secreto de los secretos, determinando el doble período escatológico (generación y gran año de migración) que representa en el microcosmos lo que el día y el año solar representan en el macrocosmos. Reinhardt no se da cuenta de la desproporción que habría en este paralelo, con ciclos tan pequeños para el macrocosmos y tan grandes para el microcosmos; e insiste en cambio en mostrar que la escatología heraclítea, que convierte a las almas de los héroes en custodios *permanentes* de vivos y muertos, es inconciliable con la conflagración periódica que debería destruirlos a todos y que una contradicción en este punto fundamental no puede admitirse en Heráclito.

De la discusión antecedente deduce Reinhardt la conclusión de una separación completa de Heráclito con respecto a la cosmogonía milesia. Las raíces de su pensamiento (dice) están en el problema lógico de Parménides, y no en el físico de los milesios; la física le interesa sólo para solucionar el problema lógico de los contrarios, que había llevado a los eleatas al repudio del mundo sensible. Heráclito, en cambio,

quiere mostrar que la unidad existe sólo en las oposiciones, y que el contraste no es una manifestación exterior, sino la esencia íntima de la unidad. Al usar la física como solución del problema de los contrarios, no se interesa ya del problema cosmogónico; y el fuego no es para él el principio, sino una forma de manifestación de la inteligencia universal, que lo gobierna todo, siendo unidad de todos los contrarios. De esta manera la doctrina heraclítea no es doctrina del flujo, sino, al contrario, de la permanencia en el cambio, de la unidad en la discordia, de la eternidad en la caducidad.

Por lo tanto Reinhardt sostiene que Heráclito supone a los eleatas porque la solución del problema de los opuestos exige su planteamiento previo; y éste, según Reinhardt (que parece olvidar en este punto a Anaximandro y los pitagóricos), se habría tenido únicamente con Parménides. Los eleatas dicen: los opuestos se excluyen mutuamente, y por lo tanto el mundo sensible (mundo de contrarios) es falso, y única verdad es la unidad inmutable del ser concebida por la razón que rechaza al no ser. Heráclito contesta: los opuestos se exigen mutuamente; por lo tanto, el mundo de los contrarios es el único verdadero, la oposición es unidad y armonía, el flujo (unidad de ser y nó ser) es la permanencia verdadera.

Ahora bien, dice Reinhardt, se precisaba el descubrimiento previo de los opuestos como tales, a fin de que se intentara la solución de su problema, con la identidad en el cambio, el ser en el devenir, la unión en la lucha, la armonía en el contraste. Todo eso significa conciliación de sensación y logos contra su oposición mutua inconciliable afirmada por los eleatas. Sólo con el problema eleata puede entenderse el fragm. 1 (Diels) de Heráclito que opone el *logos* y su realidad a los hombres caracterizados por su incomprensión. Ese *logos común* no es ni la ley del mundo ni la inteligencia cósmica, sino la ley lógica, necesidad intrínseca del pensa-

miento, *logos* en el sentido gnoseológico. Por eso el fragm. 50 dice: «no debéis dar razón a mí, sino al logos que está en vosotros, y confesar que todo es uno». Este logos es lo común a todos (fragm. 2), con que cada uno está siempre relacionado (fragm. 72), de manera que para comprenderlo debe investigarse a sí mismo (fragm. 101).

En todo eso Reinhardt ve una solución de los problemas parmenídeos, constituídos por el descubrimiento de los contrarios, la inconciliabilidad de sentidos y razón, la imposibilidad del devenir por su oposición al ser. Para intentar nuevas soluciones, la cuestión eleata debía ser ya vieja; por ende hay que desplazar a Parménides hacia atrás o a Heráclito hacia adelante; y esta segunda solución parece más verosímil a Reinhardt, quien en la misma polémica de Heráclito contra Jenófanes (hecho por Reinhardt posterior a Parménides y procedente de él, contra la tradición y opinión general de historiadores) encuentra una confirmación de la posterioridad y dependencia del mismo Heráclito con respecto a Parménides.

Ya Platón asociaba a Heráclito con Empédocles en las tentativas de superar la negación eleata; además Heráclito mostraría en su estilo, en su habilidad retórica, en su lenguaje ajeno a la mitología y cercano a una terminología más tardía su pertenencia a una época posterior. Añádese su conocimiento de las cuatro cualidades (caliente, frío; seco, húmedo), que Reinhardt (sin tener en cuenta a Anaximandro) considera creación de una física posterior contraria a la milesia que habría conocido sólo los estados de agregación y los cuatro elementos. La teoría de las cualidades procede (dice Reinhardt) de la consideración del microcosmos, es decir, de las escuelas médicas itálicas, de Alcmeón hasta Filistión; y su conocimiento aleja aun más a Heráclito de los milesios, y junto con el abandono de la física y la intonación religiosa que busca relaciones misteriosas entre micro y ma-

crocosmos (así como lo hacía Alcmeón) y con la afinidad teórica que lo une con Hípaso de Metaponto, lo acerca al grupo occidental, de la Magna Grecia, donde florecieron pitagóricos y eleatas.

Pero en la relación con este grupo (según Reinhardt) Heráclito no es el que dona, sino el que recibe problemas y teorías; así que debe considerárselo como heredero del problema lógico de Parménides, cuya solución intenta con la afirmación de la unidad de los contrarios.

IV. *VITTORIO MACCHIORO*

Entre los múltiples estudios tocantes a Heráclito que han aparecido en Italia durante el primer cuarto de nuestro siglo ([1]) merece ser señalado, por la peculiaridad de su tesis, el ensayo de V. Macchioro, *Eraclito*, 1922 (insertado luego en la segunda edición de su libro *Zagreus)*.

La tesis de Macchioro, de una interpretación de Heráclito por medio del orfismo, tenía por cierto antecedentes en Pfleiderer *(Die Philosophie Heraklits*, Berlín 1886), Nestle *(Heraklit und die Orphiker*, Philologus 1905) y otros, en cuyo número hemos visto aún a Reinhardt; pero nadie la había expresado y aplicado de manera tan terminante y sistemática. Macchioro parte, igual que Reinhardt (pero con un fin contrario, constructivo, y sin tener noticia del otro), del grupo de fragmentos heraclíteos citados por Hipólito; y quiere valorizarlos observando que en la interpretación de las citas hay que tener en cuenta su carácter de *citas*, intencionales y no accidentales; lo cual prueba su vinculación con el orden de ideas por cuya ratificación el escritor que cita las saca del conjunto original, conocido y presente a él, que por lo tanto podía interpretarlo en su significado genuino.

([1]) Recordemos, entre otros: E. Bodrero, *Eraclito*, Torino 1910; B. Donati, *Il valore della guerra e la filosofia di Eraclito*, Génova 1912; M. Losacco, *Eraclito e Zenone l'eleate*, Pistoia 1914; A. Covotti, *L'oscuro di Efeso*, Soc. Reale di Napoli 1917; M. Cardini, *Eraclito di Efeso*, Lanciano 1918.

Ahora bien, Hipólito, en el libro X de su *Refutación de todas las herejías*, quiere mostrar en Heráclito la fuente doctrinaria de Noeto, quien identificaba, en la trinidad y la pasión divinas, al Padre con el Hijo, afirmando que un único Dios es el creador y padre del universo, invisible-visible, inengendrado-generado, inmortal-mortal; y para demostrarlo cita, insertando sus explicaciones, los fragmentos heraclíteos que en Diels tienen los números de 50 a 67, además del 1, declarando sacarlos de un *capítulo* (κεφάλαιος) del libro de Heráclito, que contenía en síntesis todo el pensamiento esencial de él. Citas directas y escrupulosas, sostiene Macchioro; porque cuando Hipólito no cita textualmente, sino *ad sensum*, como para Empédocles, dice: «así se expresa, más o menos» (πως, τοιοῦτόν τινα τρόπον) [1].

Por lo tanto al atribuir a Heráclito una anticipación de la identidad noetiana de Padre e Hijo, relacionada con la pasión divina, Hipólito debía haber encontrado en el libro de Heráclito el único mito griego donde hay un padre y un hijo divinos, distintos e idénticos, vinculados con una pasión, muerte y resurrección, es decir, el mito de Dionisos Zagreus hijo de Zeus, matado por los Titanes y resucitado por el padre. A este Zagreus (= niño) Macchioro lo encuentra mencionado en el fragmento heraclíteo 52: «el *Eón*, niño que juega con los cubiletes, del cual es el reino»; y frente a él encuentra al Padre en el fragmento 53: «Pólemos (= Zeus), *padre* de todas las cosas, que hizo a los dioses y a los hombres, a los libres y a los esclavos». Así se tiene al Dios Padre e Hijo, que es unidad de todos los opuestos (fragm. 67); y se ex-

(1) Nótese la diferencia con respecto de Reinhardt que sostenía tratarse de interpretaciones y no citas. La procedencia de las citas, declarada por Hipólito, de un *capítulo* de Heráclito, plantea, sin embargo (no menos que la división en tres *discursos* afirmada por Diógenes Laercio) un problema no considerado por Macchioro, es decir, si estas divisiones pertenecían a la obra original o bien a alguna recopilación posterior.

plican la declaración de Clemente alejandrino, de que «Heráclito lo sacó todo de Orfeo», y la del epigrama citado por Diógenes Laercio, afirmando que para comprender a Heráclito se precisa la guía de un «iniciado en los misterios» (*mystes*). En el misticismo justamente (dice Macchioro), con su iniciación y palingenesia en Dios, estaba la afinidad entre orfismo y cristianismo, que impulsaba a Noeto hacia el heraclitismo.

Por cierto, sostiene Macchioro, el paralelo entre Heráclito y Noeto en Hipólito no debe limitarse (con Bernays y otros) únicamente a la doctrina de la comunión de pasión entre padre e hijo (patripasianismo); Hipólito quería, al contrario, mostrar ese paralelo en todos los principios; y por eso, con aceptar las citas en el orden ofrecido por Hipólito y reconocer la autoridad de su comentario, puede reconstruirse el *capítulo* del que Hipólito saca las citas, que Macchioro identifica con el *Discurso teológico* mencionado por Diógenes Laercio como una de las tres partes del libro heraclíteo (las otras dos eran el discurso acerca del universo y el político). En efecto el capítulo usado por Hipólito presentaba la teogonía órfica; y los antiguos llamaban «teología» a todas las teogonías.

Con la ayuda del orfismo pueden así comprenderse, según Macchioro, no solamente los fragmentos citados por Hipólito, sino otros más, y puede reconstruirse el *discurso teológico* de Heráclito. El fragmento 96: «los cadáveres deben arrojarse más que el estiércol», significa, de acuerdo con las explicaciones de Plutarco, Plotino y Juliano, que el cuerpo separado del alma pierde todo aprecio; lo cual es doctrina de los órficos, cuyo rito de incineración (*ekpyrosis*), testimoniado por los cementerios órficos (*timboni*) de Magna Grecia, era el medio para llegar a la palingenesia. La vida corpórea para los órficos es un mal y una verdadera muerte; la muerte en cambio es reposo (fragms. 20 y 21); y el hom-

bre que muere se enciende una luz en la noche (fragm. 26) y encuentra lo inesperado (fragm. 27), es decir la bienaventuranza eterna. Si el alma supiera lo que le espera después de la muerte (dice Plutarco, *de anima* VI, cit. por Estobeo), no aguantaría más la vida, según Heráclito. La doctrina escatológica de Heráclito, pues, era la del orfismo.

Frente al fragmento 27, que promete la bienaventuranza a los iniciados, está el 14 que (dice Clemente alejandrino) promete las penas después de la muerte y el fuego a los que celebran orgías por la noche, a los bacantes e iniciados. Sin embargo, nota Macchioro, Clemente interpretó como castigo infernal el fuego de la *ekpyrosis* (conflagración) que en Heráclito no tenía tal significado; tampoco podía tener en él sentido despreciativo la indicación de bacantes e iniciados. Podía, sí, amenazarlos de castigos (esos castigos infernales que juegan un papel importante en la escatología órfica), pero únicamente por la razón que añade Clemente, es decir, «por iniciarse en los misterios sin santidad».

La religiosidad mística, pues, no era para Heráclito puro rito exterior, sino íntimo, y se convertía en doctrina filosófica, tal como aparece en el fragmento 62: «inmortales-mortales, mortales-inmortales, viviendo la muerte, muriendo la vida de aquéllos». Aquí, dice Macchioro, se refleja el mito de Zagreus cuya pasión y resurrección el iniciado renueva en sí con la palingénesis mística, de acuerdo con la explicación de este fragmento que dan Clemente y Máximo Tirio. El alma que entra en el cuerpo como en una tumba, se libera de él no solamente con la muerte (que no puede provocar ella misma) sino también con la catarsis de la iniciación, con la palingenesia en el misterio.

Misterio y muerte para Heráclito (dice Macchioro) son dos formas de palingenesia, momentos del devenir universal, que el fragmento 51 explica como armonía por tensiones opuestas. Armonía, no en sentido musical, puesto que se da el

ejemplo del arco junto con el de la lira, sino de estructura, que Macchioro explica con la doble posibilidad de tender y relajar la cuerda en ambos, que significa unidad en la variabilidad. He aquí la concordia en la discordia (fragm. 8), la identidad de viviente y muerto, despierto y dormido, etc. (fragm. 88), de camino recto y curvo (fragm. 59), arriba y abajo (fragm. 60). Esta identificación heraclítea de los contrarios procede, según Macchioro, de la identificación de vida y muerte hecha por él como aseveran Plutarco y Sexto Empírico; por cuyo motivo, agrega Sexto, las almas están muertas en nosotros cuando vivimos y viven cuando morimos. Es decir, la intuición heraclítea de la identidad de los contrarios tendría origen místico, del orfismo.

De esa religiosidad mística procede el respeto por los ritos expresado en el fragmento 14, que no es condena sino justificación del rito fálico, del furor báquico, de las fiestas Leneas. Pero el rito para Heráclito no debía ser exterioridad, sino experiencia mística íntima; y por eso el fragmento 5 reprocha y condena los ritos que no son «remedios» (fragm. 68) espirituales, es decir, que no responden a la exigencia de la catarsis y palingenesia del alma.

El misterio debía ser experiencia vivida, no dogma o enseñanza teórica; y experiencia vivida hubo de ser la inspiración que Heráclito sacaba del orfismo para su filosofía. De allí procede, según Macchioro, el menosprecio expresado por Heráclito para la inteligencia de los hombres (fragmentos 1, 17, 34, 78) y su pretendida sabiduría (fragms. 40, 70) que no alcanza a comprender la esencia de las cosas y la unidad de los opuestos (fragms. 61, 67, 111), todos buenos y justos para Dios, en contraste con las distinciones humanas (fragm. 102). El conocimiento humano relativo se equivoca (fragm. 56); la inteligencia no comprende la armonía oculta (fragm. 54); otra forma de conocimiento se precisa,

esto es, la intuición mística, la comunión con Dios en la catarsis del misterio o de la muerte (fragm. 26).

Cerca de esta catarsis Macchioro cree que Heráclito colocara el sueño, porque sustraería al hombre del mundo común (fragm. 89) y le otorgaría una comunión con el logos universal por medio del poder adivinatorio del ensueño (Cfr. fragm. 75 y testimonios de Calcidio y Sexto Empírico interpretados por Macchioro en un sentido muy discutible). Con ese antintelectualismo místico Macchioro explica el dogmatismo heraclíteo, su confesión de que no hay que escuchar a él sino al logos (fragm. 50), sus afirmaciones de la importancia de la esperanza y la fe para el conocimiento (fragms. 86, 19), y su exigencia de la investigación de sí mismo, de la propia interioridad para conocer y comprender (fragms. 101, 116). Por ese misticismo, en fin, Heráclito pudo parecer a Noeto un profeta del pensamiento cristiano.

V. WERNER JAEGER

Pocas páginas pero muy densas y penetrantes ha dedicado a Heráclito W. Jaeger en el capítulo sobre *El pensamiento filosófico y el descubrimiento del cosmos* de su libro *Paideia*, I, Berlín 1933 (trad. castellana México 1942).

Heráclito, dice Jaeger, no debe ya considerarse como un naturalista, cuyo fuego pueda significar una teoría física tal como el agua de Tales o el aire de Anaximenes. Está por cierto bajo la poderosa influencia de la filosofía natural anterior, y se basa en las ideas creadas por aquélla, del cosmos como totalidad, del ciclo incesante del devenir en que se manifiesta la permanencia del ser; pero lo que él busca ya no es una intuición objetiva del ser en que el hombre quede sumergido y hundido, sino que quiere mostrar la convergencia de todas las fuerzas de la naturaleza en el hombre, como de radios en el centro del círculo. Son los hombres, no hay duda, instrumentos de un poder más alto, universal; pero este poder vive en ellos también; y su conocimiento no se logra con reunir hechos exteriores mediante una múltiple dispersa *historia* incapaz de proporcionar sabiduría, sino mediante la investigación de sí mismo, de la interioridad considerada no en su particular idiosincrasia sino en su relación e identidad con el *logos* universal. Por eso dice Heráclito: «por muy lejos que vayas no hallarás los límites del alma, tan profundo es su logos».

El logos, cuya dimensión de profundidad se afirma por primera vez con Heráclito, se extiende a la esfera total de

lo humano, así como de lo cósmico; de él proceden en el hombre la palabra y la acción (fragm. 1), es decir, toda la vida, que en el conocimiento del logos debe adquirir una orientación consciente. Heráclito se presenta como profeta de este logos, intérprete de los enigmas de la vida y de la naturaleza que ama ocultarse. Los hombres viven como dormidos, cada uno en su mundo particular de sueño; hay que despertarlos a la conciencia del logos *común*, al que cada uno debe seguir y obedecer así como el ciudadano a la ley de la *polis* y aun más.

El universo entero tiene su ley tal como la polis; más bien, en la ley divina se alimentan todas las humanas; y esta ley divina se comprende por medio del logos, órgano del sentido del cosmos, espíritu y fuego que penetra el cosmos como vida y pensamiento, y que se conoce a sí mismo y conoce su acción universal. Su presencia en el hombre da al hombre un lugar como ser cósmico en el cosmos ya descubierto por el naturalismo anterior. Su revelación constituye la superioridad de Heráclito, por ser enseñanza del camino de la vida, la cual debe seguir la naturaleza y la ley divina, en la palabra y la acción.

La nueva enseñanza de Heráclito está en la doctrina de los contrarios y de la unidad del todo, relacionada por cierto con las representaciones del naturalismo milesio, pero vivificada por la intuición directa del proceso de la vida humana. En Anaximandro había la lucha de los contrarios, que caía bajo la sanción del tiempo juez; en Heráclito la lucha es generadora de todas las cosas, y es *Dike* ella misma, unidad y armonía. La nueva idea pitagórica de la armonía interviene a iluminar la ley de las oposiciones que se intercambian e identifican en el proceso de la vida cósmica, donde la muerte de uno es siempre la vida de otro, el cambio es permanencia, y todo es uno y lo mismo, realizándose su unidad por tensiones opuestas, como en el arco y la lira.

Así frente a la filosofía anterior la doctrina de Heráclito aparece como la primera antropología filosófica. Sin duda el hombre es parte del cosmos, sometido a su ley; el círculo antropológico está rodeado por el cosmológico y el teológico; pero, por la inmanencia de la ley divina en el espíritu, el hombre puede llegar a la más alta sabiduría, a la conciencia de ser miembro de una *comunidad* universal que comprende en sí a la *polis* y sus leyes. Y de la idea de la ley divina la religiosidad de Heráclito sube a la del legislador, «lo uno, lo único sabio, que quiere y no quiere ser denominado Zeus». Contra la opinión de su tiempo que consideraba tiránico el gobierno de uno solo, Heráclito, inspirado por su religiosidad, afirma que «es ley también la obediencia al decreto de uno solo».

Por este camino Heráclito supera la separación y antítesis anterior entre el pensamiento cosmológico y el religioso. La cosmología anterior ofrecía una visión del ser separado de lo humano; el orfismo afirmaba el carácter divino del alma frente al torbellino del devenir cósmico. Pero había ya en la cosmología la idea de *Dike* rectora del mundo. Heráclito, unificando el alma humana con el cósmico «fuego eternamente viviente», unifica también la ley cósmica con la humana, y con la religión cósmica del «nomos divino» funda en la norma del mundo la norma de vida del hombre filosófico.

VI. *ABEL REY*

En su libro *La jeunesse de la science grecque* (París 1933) A. Rey acepta el juicio de Tannery, que hacía de Heráclito esencialmente un teólogo y un moralista; pero, de acuerdo con la orientación particular de sus investigaciones, dirige su capítulo sobre *Heraclite: la physique des contraires* a la determinación del aporte que debe reconocérsele en el desarrollo histórico de la física griega y occidental.

En este campo Heráclito, «metafísico de la movilidad», le aparece procediendo en la misma línea de la cosmogonía jónica, pero con una acentuación del devenir, que llega a formar la esencia misma del ser; un devenir que es verdadera transformación en la que se oculta el ser (fuego), pero que se realiza con una constante correlación compensadora de sus formas. Heráclito elige el fuego por su movilidad; lo encontraba ya en las cosmogonías de Anaximandro y Anaximenes como producto de los procesos de diferenciación, y lo erige en *principio*, a raíz de la exigencia de unidad fundamental que él experimenta frente a la misma multiplicidad del devenir.

Sin embargo, por el influjo evidente de las investigaciones de Rivaud (*Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque*, París 1906), Rey cree que ni en Heráclito ni en sus antecesores el *principio* del cambio responda a un verdadero concepto de *sustancia*, que empieza sólo con el eleatismo. El fuego es la fuente del cambio pro-

ducido por la discordia y la lucha (*pólemos*), por cuya acción los contrarios salen de lo uno y vuelven a él. Esta idea de los contrarios era propia también de la física pitagórica, y anticipada en germen por Anaximandro con la separación entre caliente y frío, y por Anaximenes con los procesos opuestos de rarefacción y condensación (cuyo eco aparece en Heráclito, fragmento 91 Diels: «se dispersa y se recoge»).

Pero una física de los contrarios es una física de las cualidades, explicación cualitativa del devenir, sugerida por la observación de que toda calidad, al cambiar, evoluciona hacia su contrario. De allí la conclusión de que los contrarios se sustituyen mutuamente; es decir, la física de los contrarios, cuya afirmación se presenta en la historia acompañada por la formación de «tablas de oposiciones» (pitagóricos) de un lado y por el nacimiento de la dialéctica (eleatas) de otro lado: todas características del momento histórico y de su exigencia de claridad racional.

La lógica de la contrariedad expresa en forma científica la idea religiosa del destino, sustituyéndola por la de una ley necesaria del devenir, asimilada, como ya por Anaximandro, a la idea social de justicia. Pero en la época de Heráclito ya se habían desarrollado con los pitagóricos investigaciones sobre números y medidas; por eso la nueva exigencia científica hace evolucionar la física de la calidad hacia la cantidad. Esto es lo que aparece en los múltiples fragmentos heraclíteos que afirman la idea de la *medida* en los cambios mutuos entre contrarios y en todo devenir.

Aquí aparece la idea de *armonía*, que los pitagóricos habían aplicado también a las relaciones entre sonidos. Bernays y Burnet han sostenido que en Heráclito ella significa únicamente *estructura;* Campbell le agregó la idea de la unidad de las tensiones opuestas que se manifiestan en las dos mitades de la cuerda tendida entre extremos en el arco y la lira; Rey piensa que debe agregársele aun el sentido musical,

relación entre sonidos contrarios, agudo y grave, en la octava, que era la primera armonía pitagórica. Además de los fragmentos donde se menciona a Pitágoras, Heráclito se refiere a él (afirma Rey con Burnet) en otros, donde habla de tres tipos de vida [1], o rechaza la idea de un hemisferio sur (fragm. 120), o acepta el término *cosmos;* por eso su idea de armonía debió asimilarse a la pitagórica.

De todas maneras, con la ley del equilibrio entre los contrarios la física cualitativa tiende hacia una forma cuantitativa. Por otro lado, en Heráclito la lucha de los contrarios desemboca en su unidad e identificación. Contra el dualismo pitagórico, Heráclito se adhiere todavía a una especie de monismo. Lo real es uno y múltiple al mismo tiempo; por esto Platón diferencia a Heráclito de Empédocles, que distingue y alterna las fases de la unidad y la multiplicidad. La unidad de Heráclito se realiza en el cambio por la ley de justicia y medida; aun en los desequilibrios (día-noche, verano-invierno) hay compensación y justicia que vuelven a llevarlos al equilibrio.

Esta idea de justicia necesaria (compensación y medida) constituye por Rey el mayor aporte de Heráclito a la ciencia física. El relato de Diógenes Laercio, a pesar de su liviandad, nos muestra otra idea importante: el movimiento hacia arriba y hacia abajo, que se torna una de las etapas necesarias de la mecánica física posterior, junto con el doble proceso de rarefacción y condensación de Anaximenes. Ambos se inspiran en observaciones (evaporación y condensación del vapor para Anaximenes, movimiento de la criba para Heráclito); y ambos se anticipan así en germen a la idea posterior de los

[1] Fragm. 111 Bywater, correspondiente a los fragms. 104 y 29 Diels. Sobre la inaceptabilidad de la interpretación de Burnet y Rey véase mi estudio *Origen del ideal filosófico de la vida,* Rev. de estud. clás., Mendoza 1944.

elementos ([1]). Los dobles movimientos son sometidos a la ley de justicia y compensación, por la que se conserva siempre el equilibrio. Rey, por lo tanto, se adhiere a la argumentación de Burnet contra la atribución de la teoría de la conflagración universal a Heráclito, y a la explicación del gran año heraclíteo, dada por el mismo Burnet, como período necesario a cada medida de fuego para cumplir el doble camino abajo y arriba.

Concluye Rey que en Heráclito la aplicación de la idea de medida (*metra*) y justicia (*Dike*) a los procesos del devenir se efectúa bajo el influjo de una exigencia teológica y moral; toda la física heraclítea, por lo tanto, se vincula con un fin ético-religioso y con la necesidad de un camino de salud espiritual. De esta manera la interpretación de Tannery, de un Heráclito moralista y teólogo, quedaría confirmada por Rey mediante el examen de su física.

([1]) Cuya distinción en Aristóteles se distribuye en dos series pares, caracterizada una por el movimiento hacia arriba, otra por el hacia abajo. Rey deja implícita esta observación de un influjo de Heráclito en la física aristotélica, sin expresarla.

VII. *G. DE RUGGIERO*

En la tercera edición de *La filosofía greca* (Bari 1934, I parte de su *Storia della filosofia)* G. De Ruggiero considera oportuno separar a Heráclito, creador de la dialéctica, de los milesios cuyas investigaciones físicas él despreciaba como *polymathia* que no enseña a razonar. Admite De Ruggiero en Heráclito alguna sugestión de los misterios, pero, contra Pfleiderer y Macchioro, cree que al construir su filosofía Heráclito terminó con menospreciarlos.

La oposición entre las dos interpretaciones de Heráclito (filosofía del flujo y filosofía de la identidad) parece ficticia a De Ruggiero: la dialéctica heraclítea busca la armonía de los contrarios, la permanencia en el cambio. Un sentido dramático del devenir cósmico la inspira; el devenir es lucha de opuestos que viven uno la muerte del otro; la lucha procede de la oposición cualitativa, que en lugar de separar los contrarios, los empuja uno hacia y contra otro por su unidad y comunidad de naturaleza (cfr. la unidad de día y noche, viviente y muerto, etc.). Sin embargo, según De Ruggiero, Heráclito no afirma una identidad, sino una unidad de contrarios; no una conversión mutua, sino una común inherencia en el mismo ser, del que cada uno quiere expulsar al otro. Por eso la unidad pertenece a ese ser y no a los contrarios. Se desarrolla en la dialéctica de Heráclito el principio de la oposición y lucha de contrarios que había ya en Anaximandro, con la diferencia de que la lucha, que era injusticia

para Anaximandro, se vuelve justicia para Heráclito, quien ve en ella, más allá del aspecto destructivo, el constructivo, de la creación continua de la vida y armonía por tensiones opuestas.

Esta es la racionalidad íntima, es decir el *Logos* divino que ama ocultarse en la naturaleza: si la eliminación de la lucha pudiese realizarse, sería la muerte. Así el *Logos* divino es la ley de la guerra; y Dios, al acoger los contrarios en sí, expresa la idéntica naturaleza de ellos y la necesidad de su lucha mutua. Con este carácter de principio ideal racional el logos heraclíteo se afirma como pensamiento universal común que integra en sí todos los puntos de vista individuales opuestos, justificándolos a todos como cooperadores inconscientes en la obra común. De ahí la exhortación heraclítea a todos, a fin de que se apoyen en el logos común, abandonando la pretensión de una razón propia particular ([1]).

Por otro lado ese logos ideal (observa De Ruggiero) tiene en Heráclito su aspecto ingenuo de cuerpo extremadamente sutil y móvil: el fuego; y la cosmología es historia del ciclo de cambios del fuego, en la serie de los elementos donde Dike ha fijado a cada uno su lugar y sus límites. La aplicación física de la dialéctica es la parte débil del sistema heraclíteo; pero vuelve a levantarse en la afirmación de la ley de compensación y del doble camino idéntico arriba-abajo. Con esta ley De Ruggiero cree incompatible la conflagración, cuya afirmación en el fragmento 66 considera interpolación posterior.

En la psicología De Ruggiero considera fundamental la oposición fuego-agua (= alma-cuerpo), y cree que esta interpretación del microcosmos haya inspirado a Heráclito toda su doctrina del macrocosmos. El alma, centella del fuego

([1]) Sin embargo esta interpretación plantea un problema: con semejante exhortación ¿no renovaría Heráclito la invocación de la eliminación de la lucha, reprochada por él a Homero?

divino, llega en la unión con éste (logos común) a la comprensión de la ley cósmica; esto sería el significado del fragmento 115, relativo al pensamiento que por sí mismo se acrecienta.

Por lo tocante al alma, parece a De Ruggiero que el espíritu del sistema heraclíteo llevaría a una negación de la inmortalidad personal; sin embargo reconoce que algunos fragmentos parecen suponerla, pero cree que puedan interpretarse aun en el sentido de un refluir de las almas en el logos universal.

En fin, parece equivocada a De Ruggiero la oposición tradicional entre filosofía eleata (ser inmutable) y heraclítea (devenir); la oposición real es entre dos lógicas: la de la identidad y la dialéctica de los opuestos.

VIII. *OLOF GIGON*

Las «investigaciones heraclíteas» (*Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935) de O. Gigon, que es uno de los trabajos fundamentales sobre el tema aparecidos en este siglo, se presentan en oposición al libro de Reinhardt. Sin embargo la aceptación de las conclusiones de los importantes trabajos de Emil Weerts (*Heraklit und die Herakliteer*, Berlín 1926; *Plato und der Heraklitismus, Ein Beitrag zum Problem der Historie im platonischen Dialog*, Philol. Suppl., Leipzig 1931), que quieren separar a Heráclito del πάντα ῥεῖ, indicado por Platón como característica de los heraclíteos, crea una oposición aun más radical con la interpretación de Spengler.

Estas investigaciones se caracterizan por un método analítico, de discusión particular de cada fragmento sustituído a la acostumbrada interpretación sintética de la doctrina heraclítea; sin embargo, Gigon intenta reconstruir el orden de agrupación de los fragmentos en torno a cinco temas: 1) el principio (doctrina del logos y las oposiciones), 2) la cosmología, 3) la fisiología (doctrina de la vida), 4) la vida en este mundo y en el más allá, 5) la teología. De esta reconstrucción examinaremos las líneas esenciales, pasando por alto las disputas particulares — filológicas e históricas — acerca de cada uno de los fragmentos, a pesar de su importancia para el entendimiento de cada una de las ideas heraclíteas, en cuyo análisis debe fundamentarse toda interpretación sintética.

1) Los fragmentos referentes al principio comprenden dos grupos, tocantes uno a la doctrina del *logos*, otro a la de las oposiciones (*pólemos* y armonía).

El primer grupo, en opinión de Gigon, debía formar el proemio de la obra heraclítea, al que debían pertenecer los fragmentos que en Diels tienen los números 1, 2, 17, 34, 50, 72, 89, 108, 113 (cuyo duplicado sería el 116) y 114, con los cuales pueden estar relacionados también el 40 y 104. El fragmento 1, situado al comienzo de la obra según testimonios de Aristóteles y Sexto Empírico, afirma la verdad eterna del *logos*, es decir (interpreta Gigon) del discurso de Heráclito que contiene justamente la verdad eterna desconocida por los hombres, a pesar de encontrarse ellos siempre bajo el imperio de aquéllas, en las palabras y acciones propias.

El *logos* que lo domina todo es por lo tanto lo *común*, la ley divina que alimenta a todas las humanas, cuya idea sería sugerida por la iniciada ciencia etnográfica (Hecateo) y por la actividad de los legisladores, que llevaban a la distinción entre las variables leyes escritas y la eterna no escrita (ἄγραφος νόμος) y común (κοινός).

Por eso dice Heráclito que hay que seguir lo común y no creerse en posesión de una inteligencia particular (fragm. 2); así el *logos* se manifiesta como ley y esencia del mundo, y el *nomos* como criterio del pensamiento recto, coincidentes en una idea de lo divino que procede de Jenófanes. Heráclito, frente a la masa de los necios, se presenta como iluminista educador, en lucha (igual que Jenófanes) contra Homero, Hesíodo, etc. Los hombres, participando en el logos común, podrían ser sabios (fragm. 113), pero generalmente no lo comprenden (fragm. 2) y quedan extraños a él (fragm. 72), sin adquirir inteligencia tampoco por la adquisición de muchos conocimientos (fragm. 40).

A este proemio, promesa de revelación cuyo tono profético imita al oráculo délfico y a la Sibila (fragms. 92 y 93)

debía seguir la explicación de la ley universal (*logos*) mediante la doctrina del *pólemos*. El principio material (αρχή) de los milesios queda substituído por un principio lógico: la unión de los opuestos (fragm. 10) que significa una permutación entre unidad y totalidad. Así lo divergente converge hacia sí mismo, en una *armonía* (= conjunción: Gigon excluye todo sentido musical) por tensiones opuestas como las del arco y la lira (fragm. 51), donde la oposición se vuelve unidad (fragm. 8).

La doctrina de los opuestos queda evidenciada mediante ejemplos usados como pruebas (cfr. por la identidad de bien y mal en el fragm. 58 el ejemplo de los médicos que cortan y queman las partes enfermas); pero las oposiciones se presentan en dos formas distintas, una más evidente es la sucesión o permutación de los contrarios, otra que más necesita pruebas es la unidad o coincidencia de ellos. A esta diferencia alude según Gigon el fragmento 54: «la armonía (= conjunción) oculta es más fuerte que la visible»; lo cual significaría que la identidad de los contrarios tiene más poder que la sucesión de ellos (ejemplo: día y noche). Pero la oculta exige pruebas; y al experimentar la exigencia de la prueba, Heráclito se diferencia de los milesios.

Y se diferencia aun en el planteo de las oposiciones. En los naturalistas anteriores (luego aun en la *doxa* parmenídea) el principio único se bifurcaba en dos opuestos materiales, por cuyo medio se construía el cosmos; en Heráclito los opuestos no son objetos sino propiedades, considerándose la idea de oposición en sí, concebida teoréticamente, en una antitética puramente formal.

Contra Reinhardt, quien sostenía que Heráclito procediese de Parménides, Gigon objeta que no hay nada en él de la terminología parmenídea, ni puede creerse que él intentara superar la oposición eleata entre ser y devenir, convirtiendo al devenir en supuesto del ser, porque nunca considera como un

problema su relación de permutación mutua. Pero tampoco Parménides presenta la terminología heraclítea, de manera que deberíase excluir en él una oposición a Heráclito o una intención de perfeccionar la abstracción lógica de él. Meliso, en cambio, parece oponerse a Heráclito en su fragmento 8. Un antecedente de las oposiciones heraclíteas puede buscarse en los pitagóricos y Alcmeón, pero Gigon los diferencia por tratarse en ellos de dualismos referentes a la medicina, cuyas series pares están en equilibrio estático (*isonomía*), mientras en Heráclito hay conjunción (*armonía*) en movimiento.

Mas aún niega Gigon—contra Bernays, Frederich, Biwater, Diels, Burnet, etc. — la posibilidad de utilizar en la reconstrucción de la teoría heraclítea de los opuestos el hipocrático *Sobre el régimen alimenticio* (que considera vinculado con la sofística, y sólo estilísticamente influído por Heráclito); Filón, *Quid rer. divin. her.*, 207 sigs.; Sexto, *Pyrrh. Hypot.* I, 53 sigs.; y el seudoaristotélico *De mundo* 5.

2) Pasemos a la cosmología. Ésta afirma la permutación mutua entre uno y todo (fragm. 10); pero, junto con la sucesión de los opuestos, afirma también su unidad, como exigencia del logos universal, no opinión personal del autor (fragm. 50). No se trata empero de unidad mística, sino de aplicación de la doctrina de los opuestos en la cosmología (utilizada sin embargo por la mística posterior en fórmulas atribuídas a Lino, Museo, órficos, etc.). Con esa unidad puede relacionarse la identidad de los caminos arriba y abajo (fragm. 60), anticipada en parte por Anaximandro y Jenófanes; el fragmento 90 la presenta en forma concreta como intercambio entre fuego y cosas, parangonado con aquél entre oro y mercancías (en ambos casos: uno y muchos).

Aquí se plantea el muy discutido problema de la *conflagración.* El traspaso de cada contrario en el otro (fragm. 88), aplicado a la oposición de mundo — fuego (multiplicidad-unidad), exige, según Gigon, la conflagración como fase

cíclica real, tal como las series pares de fragmentos 65 y 67 exigen la realización de cada uno de sus términos. Ahora bien, las oposiciones de hambre-hartura (fragm. 65), guerra y paz (fragm. 67) son identificadas con la de distinción cósmica y absorción en la unidad del fuego; por lo tanto, la existencia real (periódica) de la una exige la de la otra. Así también el fragmento 30: «este cosmos es fuego eternamente viviente, etc. (que acaso estaba al comienzo de la cosmología) tiene que ser relacionado con la doctrina de los opuestos.

Cosmos en Heráclito y demás presocráticos significa siempre el orden sistemático de las cosas opuesto a la dispersión caótica; Heráclito (igual que Jenófanes) afirma, contra Anaximandro, la unicidad de este orden («el mismo para todas las cosas»), y — probablemente contra Hesíodo (*Theogonía* 74 sig.) — su eternidad («nadie lo creó, Dios u hombre, sino que siempre fué y será»); pero agrega su identidad eterna con su contrario: identidad del universo (multiplicidad) con el fuego (unidad). El fragmento 7 quiere acaso explicar esta coincidencia con la hipótesis de una conversión de todas las cosas en humo, en cuya unidad la nariz distinguiría la multiplicidad.

Había ya en el cosmos de los milesios el fuego (celeste) como parte frente a las otras (aire, mar, tierra), pero Heráclito lo convierte en el todo. Los negadores de la conflagración, en cambio, deben limitarlo siempre a una parte del cosmos, en equilibrio con lo demás, mientras Heráclito lo afirma como totalidad, eterno igual que el cosmos siempre viviente por ser fuente de toda vida, y siempre en movimiento tal como la ἀρχή milesia. No puede identificarse con nada particular, ni el alma, ni el fuego celeste, ni el rayo (fragm. 64), ni el logos o «lo sabio» (fragm. 32) o el dios (fragm. 67). Es totalidad unificada y como tal se identifica con su opuesto. la totalidad desplegada en el cosmos; la paradoja de la identificación debe resolverse en la sucesión al-

ternada de los contrarios (fragm. 65), donde cada uno vive la muerte del otro (fragms. 36, 76). Por eso las *medidas* de encendimiento y apagamiento del fuego siempre viviente (fragm. 30) deben entenderse en sentido temporal y no espacial: como ciclo o alternación de dos momentos contrarios, que se convierten luego en cuatro con Empédocles.

Sin embargo, el fragmento 31 de Heráclito distingue grados en la realización de los cambios del fuego: 1) mar, 2) tierra y *prestér*, 3) vuelta al mar. El esquema podía valer también para el proceso continuo de cambios particulares, pero el fragmento 31 debía ser cosmogónico; probablemente inspirado por Jenófanes en la idea del mar primordial del que nace y en que vuelve a hundirse la tierra. El *prestér* debe interpretarse en el sentido de las exhalaciones que la doxografía heraclítea presenta como fuente y alimento de los astros, todo el fragmento, por ende, delinea el proceso de desarrollo interior del cosmos, de mar a tierra y astros y viceversa. Sin embargo Aecio (A 5 Diels) y Lucrecio I, fragmento 82 sigs., dan un esquema diferente.

¿En qué relación están con la cosmogonía las noticias tocantes a la *generación* y al *gran año* en Heráclito (A 13, 18 y 19 Diels)? Reinhardt quiso interpretarlas como referentes a la escatología; pero Heráclito, al servirse, en su cálculo, del número de los días del año *astronómico*, mostraba colocarse sobre otro terreno que el escatológico; aun cuando la polémica de Plutarco, contra la interpretación de los partidarios de la conflagración, muestra que Heráclito no habíase expresado con claridad. Gigon recurre oportunamente a las ideas de la época relativas al tiempo. En Ferécides y Anaximandro el Tiempo es el regulador de las vicisitudes, y Heráclito lo identifica con el destino; además Escitino (en la imitación de Heráclito, C 3) lo declara «el primero y último que lo tiene todo en sí» y vuelve a sí mismo por el camino contrario.

Por todo eso puede pensarse en una ley de doble camino, que se realizaría en la generación para los hombres y en el gran año para el cosmos; el gran año por ende debía tener dos partes, fuego y cosmos. Una confirmación de la conflagración puede además encontrarse en el escatológico fragmento 66 («el fuego sobreviniendo juzgará y condenará todas las cosas»).

Con la mirada fija en su doctrina de los opuestos, Heráclito no se interesa en el problema milesio del proceso de transformación de los elementos; se satisface con hablar del *destino* y de la generación mutua de los contrarios. En problemas como el de la forma de la tierra muestra un empirismo que lo vincula con Jenófanes; y en la astronomía también acepta el sol nuevo cada día de Jenófanes (fragm. 6), que se encuadraba en su teoría del fuego que se enciende y apaga en períodos medidos (fragm. 30) y tal vez la sugería. La misma exigencia de medidas para el sol se expresa en el fragmento 94 con la amenaza de intervención de las Erinias ministras de Dike, que Gigon interpreta como alusión a las eclipses, de que se habían interesado Tales, Arquíloco y Jenófanes; además Hesíodo había puesto a Dike en el umbral de la casa del día.

Al declarar al sol única fuente de luz (fragm. 99) Heráclito explicaba la diferencia entre sol y luna con diferencias entre medio puro e impuro, exhalaciones claras y oscuras; pero corrige la teoría jenofánea de los astros (nubes encendidas, lo cual no explicaba la estabilidad de su forma), mediante la representación mítica de las copas; y en consecuencia atribuye al sol el tamaño de un pie (fragm. 3), repudiando en su empirismo las medidas mucho mayores de los naturalistas. La teoría de las exhalaciones como alimento de los astros era también herencia milesia y jenofánea; pero propia de Heráclito es la distinción de ellas en claras y oscuras para explicar las oposiciones de día y noche, verano e invierno; sin que

pueda considerársela (con Reinhardt) coincidente con la oposición de los caminos arriba y abajo.

3) A la reconstrucción de la cosmología sigue la de la fisiología (doctrina de la vida). El fragmento 88 afirma la identidad de los opuestos — viviente y muerto, despierto y dormido, joven y viejo — a raíz de su permutación recíproca. Con esto Gigon vincula el fragmento 84: «cambiando reposa». La permutación entre vida y muerte (confirmada en los fragms. que hablan de contrarios que viven uno la muerte del otro) vuelve a presentarse en Meliso, en Empédocles, en el *Fedón*, etc.; su paralelo con la serie vigilia-sueño era tradicional; en cuanto al cambio mutuo entre joven y viejo, Gigon lo vincula con el otro entre ayer y mañana en Escitino (imitación de Heráclito), con la bipartición heraclítea de la generación, y con el fluir de las edades humanas en Epicarmo, fragmento 2 Diels (170 Kaibel), considerado por Bernays, Zeller, etc., imitación de Heráclito. Sin embargo Rostagni (*Il verbo di Pitagora*) lo vincula con Pitágoras, con quien Gigon relaciona sólo la permutación entre vida y muerte.

Esa relación entre vida y muerte, vigilia y sueño, vuelve en el oscuro y muy discutido fragmento 26, que Gigon interpreta: «al dormir en la oscuridad de la noche el hombre se enciende una luz interior en el ensueño, y aun viviendo linda con el muerto, tal como el despierto con el dormido». Sin embargo, puede comprenderse que el viviente linde con el muerto en el mundo del sueño (mundo de fantasmas y muertos), pero ¿cómo puede en la vigilia lindar con el mundo del sueño? Gigon propone una división del fragmento: la 2ª parte con el 88 ya examinado, la 1ª con el 89 que dice que los despiertos tienen un mundo único común.

Con el fragmento 26 puede relacionarse el 21: «lo que vemos despiertos es muerte, lo que vemos dormidos es sueño». ¿Por qué es muerte el mundo visible? Contesta (según Gi-

gon) el fragmento 76: «el fuego vive la muerte de la tierra, el aire la del fuego, el agua la del aire, la tierra la del agua». Citado por testigos seguros, no puede este fragmento ser falsificación estoica; y si presenta 4 elementos en lugar de los 3 de los fragmentos 31 y 36, aun el fragmento 126 presenta cuatro cualidades. El número 4 ya estaba en la *tetraktys* pitagórica, y además aquí se presenta la oposición de vida-muerte, y el ciclo que vuelve al punto de partida, según la idea expresada en el fragmento 103. Con esta oposición e identidad de vida y muerte Gigon vincula el fragmento 123: «la naturaleza ama ocultarse», esto es, es un devenir que es vida y muerte juntamente sin que lo veamos.

Esto nos lleva al fragmento 36: «para las almas es muerte volverse agua, para el agua convertirse en tierra, pero de la tierra nace el agua y del agua el alma». La doxografía, sobre huellas de Aristóteles (A 15 Diels), habla de un alma cósmica, pero el plural evidencia tratarse de almas humanas. Se repite la idea de Anaximandro: «de donde nacen las cosas, en esto se disuelven»; vinculada con la identidad de los caminos arriba y abajo (fragm. 60) y con la teoría jenofánea (herencia milesia) de que el hombre está hecho de tierra y agua. Del agua se exhala el alma (fragm. 12), parangonada con el flujo hídrico, que en el cuerpo humano está representado por la sangre, fuente de la fuerza del pensamiento para Empédocles y ya en la *Odisea* alimento de las almas. El sentido del fragmento 12 según Gigon es el siguiente: el alma queda una e idéntica a través del flujo de las exhalaciones que la alimentan, así como un río a través del flujo de las aguas. Así puede el alma aumentar su medida (fragm. 115) tal como el cuerpo en su desarrollo; y en alimentarse de exhalaciones tiene su paralelismo con el sol.

Por este flujo — del alma y del río — bajamos y no bajamos en un mismo río, dicen los fragmentos 49 *a* y 91. Gigon (con otros) repudia por inauténtico el 49 *a* y considera con

Weerth perteneciente a los heraclíteos posteriores y no a Heráclito el flujo universal (πάντα ῥεῖ), que volvería imposible toda dogmática filosófica.

A la psicología heraclítea pertenecen otros fragmentos. El 117 (el alma se debilita al humedecerse en la embriaguez), el 77 (el humedecerse es placer y muerte para el alma), y el 118 (el alma seca es la mejor y más sabia). El fragmento 119 nos introduce en la sabiduría de la vida: «lo que decide el destino del hombre es su índole». Por eso quizás Heráclito se ha investigado a sí mismo (fragm. 101), de acuerdo con el lema délfico. Pero el límite del alma es inalcanzable (fragmento 45).

Un pensamiento ético expresa el fragmento 111: la enfermedad hace suave la salud, el hambre la saciedad, la fatiga el reposo; por eso el fragmento 110 dice que tener lo que desean no es lo mejor para los hombres; y el 85 reconoce difícil luchar con el deseo; y 46 y 43 repudian la presunción y la insolencia.

Para la psicología heraclítea la doxografía ofrece algunas noticias suplementarias. Teofrasto (*de sensu*) coloca a Heráclito entre los que hacen proceder la sensación del contraste; Sexto (siguiendo a Posidonio) le atribuye una oposición entre sensación y razón, que no parece acorde con los fragmentos 55, 107 y 101 *a;* pero agrega el parangón entre el alma que entra en contacto con el mundo y los carbones acercados al fuego que se encienden; Tertuliano le atribuye una afirmación de la unidad del alma, difundida por todo el cuerpo tal como el soplo en todas las cavidades de la zampoña. Gigon pasa por alto el fragmento 67 *a*, que parangona al alma con la araña lista a correr en toda parte de la tela que reciba choque u ofensa.

4) Con esto llegamos al capítulo sobre la vida en este mundo y en el más allá. En la agregación de los problemas de la vida a los del cosmos Gigon ve la influencia jenofánea

sobre Heráclito; sin embargo recuerda aún a Pitágoras. Con el fragmento 80 («hay que saber que la guerra es común, y la justicia es lucha, y todo sucede en la lucha y como se conviene») Heráclito quiere corregir a Homero y Hesíodo: Hesíodo (*Obras,* 276 sigs.) que a la ley de la lucha para los animales oponía la de *dike* para los hombres; Homero, quien, a pesar de declarar a Marte (dios de la guerra) *común* (*Il.* XVIII, 309), hacía votos para la desaparición de la lucha (*ibid.*, 107). Arquíloco había repetido (fragm. 38 Diehl) el lema homérico: Marte es común; y el fragmento 42 heraclíteo, al asalirlo junto con Homero, podría ser prueba de que él también hubiera unido la invectiva contra la guerra al reconocimiento de su universalidad.

Con esta polémica antihomérica, que resulta así inspiradora de una posición capital de Heráclito, Gigon cree relacionado el fragmento 125 (el brebaje compuesto se descompone si no se lo agita). Más probable una vinculación para el fragmento 53, donde *pólemos,* padre de todas las cosas, substituye al homérico Zeus, padre de todos. «Todas las cosas» son aquí las del mundo humano, donde *pólemos* determina las distinciones de libres y esclavos, hombres y dioses (a saber, los héroes divinizados por la muerte en la batalla). Puede colocarse aquí el fragmento 29 que opone a los mejores (*áristoi*), que prefieren una gloria eterna, a la mayoría que se atiborra como ganado; confirmado por el fragmento 49 (repetido por Demócrito): «uno para mí vale diez mil si es óptimo»; y por los fragmentos 4, 13 y 37 que repudian los goces animales. También el fragmento 20 (referente a los que por haber nacido quieren vivir y tener suertes mortales) pertenece a la polémica contra la vida bestial y a la exaltación de la guerra; y así los fragmentos 24 y 25 (dioses y hombres honran a los muertos por Marte; las mayores muertes logran mayores suertes); muy dudosa en cambio la

igual pertenencia del fragmento 52 (*Aión* es un niño que juega con los dados) propuesta por Gigon.

Los fragmentos 20, 24 y 25 nos llevan a la consideración del más allá, al que se refiere el muy discutido fragmento 62 («inmortales-mortales, mortales-inmortales, etc.»), donde está grabada, tal como en el fragmento 36, la oposición y permutación entre vida-muerte, que significa su unidad. Gigon identifica a los mortales con los hombres, a los inmortales con los dioses, es decir, los héroes divinizados por su muerte en la batalla, que el fragmento 63 convierte en custodios de vivientes y muertos (Cfr. Hesíodo, *Obras*, 123). Los héroes, por lo tanto, no viven en el más allá, sino sobre la tierra; y lo confirma la anécdota referida por Aristóteles, de Heráclito que dice a sus visitantes: «hay dioses aun aquí». Presentes por doquier, pero invisibles, al contrario de lo que supone el culto vulgar (fragm. 5), los héroes de Heráclito, según Gigon, resultan de una combinación de la teoría pitagórica de las trasmigraciones del alma con representaciones procedentes de la épica.

Escatológico considera Gigon aun el fragmento 28: «el más reputado conoce sólo opiniones; y sin embargo Dike castigará a los artífices y testigos de mentiras»; donde Heráclito definiría con modestia su esfuerzo sincero hacia la verdad inalcanzable, y amenazaría a los adversarios (los del fragm. 40) con el castigo futuro de Dike. El fragmento 27 (a los hombres después de la muerte les esperan cosas que no imaginan) extendería la amenaza a todos; y la naturaleza del castigo la explicaría el fragmento 66, con el fuego que sobreviniendo lo agarrará todo.

A pesar de las objeciones de Reinhardt, Gigon reconoce este fragmento como cita genuina e identifica este fuego con el ser anónimo de fragmento 16 (¿cómo ocultarse de lo que nunca tiene ocaso?).

Gigon cree que Heráclito no haya relacionado esta escato-

logía con su cosmología, ni se haya planteado el problema de si los *inmortales* sobreviven en la conflagración; habría entre problemas físicos y humano-religiosos una separación, tal como en los dos poemas empedócleos. Sin embargo Gigon no considera que al introducir la conflagración en la escatología, Heráclito tiende un puente entre las dos orillas.

El castigo del fuego amenazaría aun a los secuaces de cultos báquicos (fragm. 14).

Toda la polémica heraclítea contra cultos supersticiosos o impíos (fragms. 5 y 15) muestra una exigencia de iluminismo religioso, herencia jenofánea, vinculada con la polémica antihomérica común a ambos. Lo mismo hay que decir de las polémicas contra Hesíodo por su oposición de días faustos y nefastos (fragm. 106), y contra las pompas fúnebres (fragmento 96: «a los cadáveres hay que arrojarlos más que el estiércol»; donde Gigon excluye toda inspiración órfica). Por este iluminismo radical Heráclito pudo ser relacionado con el cinismo en los epigramas citados por Diógenes Laercio, y en la leyenda de las perras que lo devoraron.

5) Queda por fin la teología, donde más evidente es el influjo de Jenófanes.

El fragmento 78 opone dios al hombre: la naturaleza divina tiene inteligencia, la humana no. El hombre (agrega fragm. 79) es un rorro en comparación con dios; sus opiniones (fragm. 70) son juegos de niños; por sabiduría y hermosura frente a dios está como el mono frente al hombre (fragms. 82 y 83). Se concreta así la afirmación jenofánea de incomparabilidad entre dios y mortales. El fragmento 102, que al dualismo humano de cosas justas e injustas opone la justicia de todo para dios, se referiría, según Gigon, a la guerra: desgracia para el hombre, *dike* para dios.

El fragmento 32 presenta a dios como lo uno, lo único sabio, que se deja y no se deja llamar Zeus. «Sabio» (explica fragm. 41) es el que lo comprende y gobierna todo; pero

referido a dios (fragm. 108) debe reconocerse trascendente y separado de todas las cosas. En estas afirmaciones unidad y trascendencia proceden de Jenófanes, pero se le agrega la idea de σοφός (sabio) o *lógos*, ley lógica del mundo. Que pueda y no pueda llamársele Zeus (dios sumo), no se relaciona, según Gigon, con la supuesta etimología procedente de *zen* (vivir), sino con las alteraciones introducidas por el mito en la idea de dios: Heráclito, igual que Jenófanes, quiere restituirle su carácter espiritual. Pero el primero en aplicar a Dios el atributo de σοφός había sido (según Heraclides Póntico) Pitágoras; y aun cuando lo repite Epicarmo, el problema de su procedencia debe resolverse según Gigon en favor de Pitágoras, muy conocido en Magna Grecia (donde Heráclito era desconocido). Sería él, por lo tanto, el precursor de Heráclito en este punto, aun si Heráclito niega (fragm. (108) que alguien hubiese reconocido ya la trascendencia del σοφόν. Para una dependencia de Epicarmo con respecto a Heráclito, Gigon no encuentra pruebas tampoco en los fragmentos 1 y 2 epicármeos.

Al σοφόν divino trascendente algunos críticos refieren también el fragmento 41, cuyo texto presenta dificultades. Gigon lo refiere a la sabiduría humana, interpretando: «única cosa sabia es conocer cómo todo está gobernado hasta en los particulares». Sería un eco de la única *sofía* de Jenófanes fragmento 2, pero trasformando la jactancia personal de él en una exigencia filosófica general; exigencia lógica de la explicación del *cómo* (ley de los opuestos) substituída a la explicación milesia del *qué* (principio material).

Esa idea del gobernar o timonear divino se aplica en fragmento 64 al rayo, que no es el fuego universal (esencia y no timón del cosmos), ni dios él mismo, sino arma de Zeus, por cuyos golpes son empujados los seres, como el ganado a la pastura por el látigo (fragm. 11). Sin embargo esta idea del rayo debía vincularse con la del fuego (fragm. 66).

El fragmento 67 presenta los predicados de dios en series pares de opuestos, típicamente heraclíteas (cfr. fragms. 57, 65, etc.). Dios entra en el mundo de los opuestos y recibe cada vez el nombre de uno de ellos, tal como el fuego recibe cada vez el de cada incienso quemado en él. Las formas contrarias de aparición divina (dioses particulares) se identifican, tal como Dionysos y Hades (fragm. 15), dioses de la vida y la muerte; siempre Heráclito presenta oposiciones de estados y valores, no distinciones de partes del cosmos.

Para la teología heraclítea Gigon rechaza la identificación doxográfica entre dios y fuego, así como toda identificación análoga aplicada a los milesios. Heráclito, según su parecer, está vinculado con Jenófanes, cuya teología (en los *silloi*) afirmaba la unicidad de Dios, su eternidad, su forma distinta a la humana (posiblemente, por influjo pitagórico, habrá sido la forma ideal esférica), su espiritualidad e inmovilidad. Esta teología, documentada por los fragmentos, no tiene nada que ver con las antinomias atribuídas a Jenófanes por el *De Melisso Xenophane Gorgia,* elaboración posterior, que quiere vincularlo con el eleatismo. Por contra, Gigon no considera a Jenófanes como jefe del eleatismo, sino como precursor de Heráclito, por su empirismo, su lucha contra el mito, su finalidad de educación y no erudición, en una palabra, su iluminismo. Sin embargo, la teología de Jenófanes ha influído ampliamente sobre el iluminismo posterior, mientras Heráclito, con su doctrina de los opuestos, ha quedado en la tradición como *el oscuro*, frente al sol de los eleatas.

IX. *GUIDO CALOGERO*

Contra Reinhardt, G. Calogero (*Eraclito,* en «Giornale critico della filosofia italiana», 1936) afirma la prioridad de Heráclito sobre Parménides, no solamente como más probable históricamente y evidenciada por alusiones del poema parmenídeo, sino como útil a la comprensión del propio Heráclito, quien muestra, en forma más típica que Parménides, la característica de la mentalidad arcaica, constituída por la indistinción de las esferas ontológica, lógica y lingüística.

Esta característica arcaica, por cuya documentación Calogero se apoya en las investigaciones de Ernst Cassirer, Ernst Hoffmann, J. Stenzel y otros, aclara mucho de la mentada oscuridad heraclítea, y aparece ya en el solemne fragmento inicial de la obra (fragm. 1) que habla del *logos.* Éste es un discurso, porque se dice que los hombres no lo comprenden ni antes ni después de oírlo; y es el propio discurso de Heráclito (*este*); pero se lo declara verdadero y se afirma que de acuerdo con él sucede todo y hablan y obran los hombres. Así que el logos es palabra, verdad y realidad al mismo tiempo, confluencia de los valores ontológico, lógico y lingüístico; y por eso el fragmento 2 lo declara *común* y el fragmento 50 pide que se lo escuche como expresión de la verdad y no de una opinión personal.

De este triple sentido (confirmado por el fragm. 72) parece distinguirse el de la palabra *logos* en los fragmentos 45

y 115, donde sin embargo el *logos* del alma significa la esencia de su naturaleza, que constituye la noción de ella y se expresa en el nombre; así como en el fragmento 39 el *logos* de Bías significa su fama y su valer al mismo tiempo; es decir, siempre unión del aspecto ontológico y lógico con el lingüístico, presentándose en cambio este último aislado en los fragmentos 87 y 108.

La indistinción mencionada no significa una afirmación teórica explícita de identidad, sino que es una herencia de la mentalidad arcaica, que se manifiesta también en el paralelismo entre la expresión verbal de la verdad y su manifestación real, implícito en los «juegos de palabras» de Heráclito, que son en realidad tentativas de etimología inspiradas en la convicción de dar el *etymon* (= veraz) sentido de la palabra. Así el fragmento 114 quiere confirmar el valor del *logos* con decir que debe basarse en lo común (ξυνῷ) quien quiere hablar *con inteligencia* (ξὺν-νῷ); así el fragmento 48 (imitado en la forma por el hipocrático *De alimento*, 21) dice que el arco (βιός) tiene nombre de vida (βίος) y acción de muerte, para documentar la coincidencia de los contrarios. En ambos casos la palabra documenta la verdad de la idea y la realidad del hecho: siempre hay una confluencia y comunicación recíproca de las tres esferas, lingüística, lógica y ontológica, cuya convicción no solamente vemos reflejada en el *Crátilo* platónico, sino manifestada en la misma época de Heráclito en Esquilo, y antes y después en otros (cfr. los ejemplos citados por Calogero del *Agamemnon* esquíleo, de Homero, Hesíodo, los órficos, etc.).

Esa equiparación entre la realidad-verdad enunciada y la contemplada ha influído, según Calogero, en la formación y formulación de la concepción heraclítea. Así como él expresa la concordancia real de los contrarios (fragm. 51) con el mismo verbo ὁμολογεῖν usado por la declaración verbal del consentimiento de los hombres (fragm. 50), de la

misma manera la ley del mundo (*logos*) afirmada por él puede llamarse *dialéctica*. Dialéctica en el sentido de la vinculación recíproca de los valores opuestos, que es, a veces, vinculación entre conocimiento de los valores y existencia de los disvalores (fragm. 23: los hombres no conocerían *el nombre* de Dike si no hubiese injusticias reales; lo cual afirma una relación entre realidad, conocimiento y palabra); pero más a menudo es permutación real de los contrarios, que viven uno la muerte del otro en un devenir hijo de la lucha (fragms. 8, 36, 53, 62, 76, 77, 80, 126).

En la visión heraclítea del río de las cosas lo esencial no es el flujo en que se fijaron luego los discípulos tardíos, sino el conflicto y la oposición: *coincidentia oppositorum*, que se presenta en las formas más varias, ora de trasformación recíproca (fragm. 88), ora de unidad del real que se divide en los opuestos (fragm. 67), ora de identificación entre unidad y multiplicidad (fragm. 50; cfr. 30, 41, 57). Por un lado la relación de los contrarios tiende hacia la oposición, por el otro hacia la identidad: armonía (estructura) por tensiones opuestas (fragms. 8, 51, 54). A este condicionamiento recíproco de los contrarios se agrega el aspecto de la relatividad: relatividad a los sujetos humanos o animales (fragmentos 4, 9, 13, 37), relatividad a los términos de comparación (fragms. 79, 82), relatividad objetiva y subjetiva al mismo tiempo (fragm. 61), relatividad a la situación antecedente (fragm. 111), relatividad propia de las antítesis humanas que se unifican en un valor universal para Dios (fragm. 102).

La intuición general de la necesidad que empuja cada aspecto particular del mundo a superarse en la oposición se manifiesta así en una variedad de formas, progenitoras de las concepciones dialécticas y relativistas posteriores, así como hubo de reconocerlo Hegel; pero Heráclito no distingue estas formas, sino que las recoge todas juntas, como pruebas de la verdad de su *logos*. Más aún, deduce la ley de las

cosas de una observación indiscriminada de cosas y palabras, como en fragmento 48, donde la oposición e identidad de muerte y vida resulta del cotejo entre el nombre y la obra del arco. Análoga indistinción entre plano verbal y plano real reconoce Calogero en el fragmento 60: único y mismo el camino arriba y abajo. Se refiere al proceso cíclico cósmico, pero toma como símbolo la identidad del camino que sube con el que baja. El camino real es único, pero su consideración y denominación como subida y bajada representan una antítesis (y coincidencia) mental y verbal que Heráclito convierte en real; probablemente por sugestión de experiencias relativas a su patria, en cuya toponomástica alguna cuesta habrá tenido el nombre de subida, otra de bajada. Heráclito nota que en la oposición de los nombres hay una identidad de la cosa.

Una vinculación con la palabra hay también en los fragmentos tocantes al río: 12, 49 *a*, 91. Los heraclíteos posteriores, para reivindicar la doctrina del maestro contra el eleatismo, han puesto el acento sobre la idea del flujo (devenir), mientras Heráclito lo ponía sobre la idea de oposición; en este caso el río, que es siempre el mismo, es siempre diferente, por fluir en él siempre nuevas aguas, de manera que no se puede ingresar dos veces en el mismo. Séneca, en su traducción del fragmento 49 *a* agrega: queda igual *el nombre* del río, pero pasa el agua. La explicación debía ser heraclítea; la identidad del río está en el nombre, pero para Heráclito la identidad verbal significa identidad real; y cuando luego esa unidad heraclítea entre palabra y verdad se quiebra con Crátilo, la consecuencia es la renuncia a la palabra, substituída por ademanes, que parecen más en coherencia con el flujo. Heráclito anticipaba en parte esa separación entre cosa y palabra al decir (fragm. 32) que la única Sabiduría universal admite y no admite el nombre de Zeus; lo cual significa, según Calogero (de acuerdo con el *Crátilo* platónico y contra

otras interpretaciones), que puede y no puede ser llamada Vida, porque es Vida-Muerte, según el binomio de opuestos que expresa, mejor que cualquier otro, la eterna lucha cósmica.

Igualmente en el fragmento 67 el Dios, unidad de cada serie par de contrarios, se trasforma en ellos tal como el fuego toma *su nombre* de cada incienso quemado en él. «Tomar nombre» equivale a «trasformarse»; en lugar de la oposición parmenídea entre nombres y realidad (fragm. 8, versos 38 y 53), Heráclito afirma su identificación mutua; y así las antítesis verbales son para él antítesis reales. La idea de antítesis explica también los fragmentos de crítica a las percepciones sensibles (55, 101 *a*, 107) que captan cada vez uno solo de los contrarios.

Esas antítesis se presentan en Heráclito en dos formas: en binomios de términos opuestos (día-noche, verano-invierno, guerra-paz, hartura-hambre) y en binomios de términos que son uno la negación del otro (divergente-convergente, discorde-acorde) y a veces la expresan en forma propia de negación, con *a* privativo o con *no* (inmortales-mortales, totalidad-no-totalidad). Más tarde, especialmente con Aristóteles, se distinguirán las oposiciones de *alteridad*, *contrariedad*, *contradicción*. Pero la palabra *contradicción* (ἀντίφασις) muestra todavía que la oposición ha nacido sobre el terreno verbal que Heráclito no distinguía aún del terreno lógico-ontológico. Por esto se presenta Heráclito como un sibilino aseverador-negador, profeta del sí y no, que ama expresiones contradictorias, como: «quien no espera no encontrará lo inesperado», quien oye y no comprende es «presente ausente». En la anécdota de Homero confundido por los niños que mataban piojos («lo que encontramos y tomamos no lo tenemos, lo que ni tomamos ni encontramos lo tenemos»), el discurso enigmático, imitado luego por Luciano en su *Venta de vidas*,

quiere significar la equivalencia del sí y del no, que en fragmento 49ª se formula como coincidencia de ser y no ser.

Pero todavía no se trata del *ser* absoluto, cuya idea se afirma sólo con Parménides, sino de nuestro ser en relación al río, es decir, en el sentido de *estar*. «En el mismo río bajamos y no bajamos dos veces; estamos y no estamos». En semejante sentido debía repetirse con frecuencia en Heráclito la oposición ser-no ser, puesto que se la encuentra repetidas veces en la imitación del hipocrático *De alimento*, y que el propio Aristóteles recuerda que en opinión de muchos Heráclito habría atribuído a la misma cosa el ser y no ser. De ese ser-no ser (εἶναι καὶ μὴ εἶναι) expresado (λέγειν) por Heráclito se engendra luego por reacción (dice Calogero) «el ser» (ἐόν) de Parménides, que es también palabra-verdad-realidad juntamente.

X. *ALDO TESTA*

Otro punto de vista aplica en su interpretación de Heráclito A. Testa, *I presocratici*, Roma 1938 (cap. V: *Eraclito e la discorsività dell'essere*).

En la discusión del problema de la realidad, Heráclito, según Testa, «en probable relación con el eleatismo» — es decir, con la posición de Jenófanes, que para Testa contiene ya todo el eleatismo — se preocupa por cierto del flujo de las cosas más aún que de la unidad de la sustancia. Pero la interpretación tradicional, por su insistencia exclusiva sobre el flujo y la identidad de los contrarios, ha alterado el genuino pensamiento heraclíteo, en que juega su papel esencial también la unidad del ser.

Acerca de los contrarios Heráclito afirma varias cosas distintas, a saber: 1) la generación de las cosas por unión de contrarios (fragms. 8, 80, 53); 2) la permutación de los contrarios coincidente con el flujo (fragms. 26, 91, 49); 3) la identidad de los contrarios (fragm. 88); 4) la relatividad de ellos; y 5) el condicionamiento recíproco de los valores opuestos (fragm. 111). Para Heráclito no puede hablarse de identidad de los contrarios en sentido hegeliano (en que el devenir se produce por la contradicción íntima de toda determinación), sino en cuanto que Heráclito considera el devenir como sucesión de estados diferentes, en cuyas particularidades, comparadas mutuamente, aparece el cambio; pero la multiplicidad en que se fija la mirada de Heráclito, al considerar la distinción, es una multiplicidad que se desarrolla

en la unidad (fragms. 10 y 50). Heráclito insiste sobre el cambio, pero lo que cambia no es un real finito particular, *a*, que se vuelva *no-a*, sino el ser que comprende *a* y *no-a* en sí mismo, como universal que contiene los particulares y resulta de ellos: «de todos lo uno, y de lo uno todos».

La multiplicidad exige una unidad; por esa unidad subyacente la realidad de cada determinación particular no excluye, en su realización, la de cada otra. Lo *uno* heraclíteo coincide con el *ser todo* eleata; sin embargo, de ambos surge una antinomia inmediata: la unidad contra la multiplicidad (eleatas), la multiplicidad contra la unidad (Heráclito). Los eleatas resuelven esa antinomia con la identidad del ser, que es reducción a la unidad; Heráclito, con la permutación de los seres, que es desarrollo de la unidad en la multiplicidad.

Pero la permutación heraclítea, según Testa, no es trasformación de una realidad particular exclusiva (*a*) en otra definida igualmente exclusiva (*b*), lo cual sería inexplicable y absurdo, sino tránsito de una a otra forma realizado por lo universal subyacente. En efecto, toda realidad, que es determinación de lo uno múltiple, implica la universalidad de éste en su propia particularidad, y por eso puede cambiarse en otra determinación contenida en el mismo uno múltiple. En otras palabras, cuando Heráclito afirma la identidad de las cosas entre las cuales hay posibilidad de permutación (y la hay entre todas), no la afirma en relación a la particularidad de cada una, sino en relación a la universalidad de lo *uno* que está en cada una y se convierte en todas. «Son la misma cosa viviente y muerto, despierto y dormido, joven y viejo, porque estas cosas al cambiar son aquéllas, y aquéllas inversamente son éstas» (fragm. 88), significaría que al realizarse cada aspecto particular, la realidad no coincide con él sino con todo lo que puede ser, es decir, con todos los aspectos que pueden realizarse como determinaciones del Uno universal, que ora es éste, ora aquél.

Claro que esta interpretación de Heráclito ve en él un desarrollo del principio de la permutación e identidad de los contrarios, expresado muchos siglos más tarde por G. Bruno, al afirmar que cada cosa particular es presencia de la «sustancia en la parte», que tiene en sí la «esencia del universo», y por lo tanto contiene *complicadas* en su propia unidad todas las formas, cuya *complicatio* exige siempre la *explicatio*, o despliegue sucesivo de todas las formas [1]. Pero aun reconociendo la vinculación de esta teoría con el heraclitismo, no puede reconocerse desarrollada ya en el germen toda la planta.

No obstante el esfuerzo de Testa para demostrar su tesis interpretativa, cuando Heráclito dice (fragm. 36) que «para las almas es muerte convertirse en agua, para el agua volverse tierra; pero de la tierra nace el agua y del agua el alma», afirma efectivamente la muerte de cada una para el nacimiento de la otra; y el vivir cada cosa la muerte de otra (fragmentos 76, 77, 62) no es todavía, para él, vivir la universalidad inmortal de lo que muere sólo en su particularidad, según la explicación de Testa. Puede semejante explicación considerarse implícita como problema o exigencia en la doctrina heraclítea; pero lo implícito se vuelve explícito y expreso únicamente por medio de un desarrollo progresivo en el planteamiento de los problemas que se realiza en trabajosa elaboración a lo largo del curso histórico de la filosofía.

[1] Remito por este punto a mi ensayo sobre *G. Bruno* contenido en mi libro *Tres filósofos del renacimiento*, ed. Losada, Buenos Aires, 1947.

XI. Estudios parciales: *HERMANN FRAENKEL*

Al examen sintético de las más características interpretaciones de conjunto del pensamiento heraclíteo, publicadas en el último medio siglo, podría agregarse una reseña de los más importantes estudios, salidos en el mismo período, sobre puntos y aspectos particulares de la doctrina del *Oscuro* de Éfeso. Hemos tenido oportunidad de recordar por ej.: los estudios de Emilio Weerts (*Heraklit und die Herakliteer* y *Plato und der Heraklitismus*) dirigidos a distinguir la doctrina de Heráclito de la alteración posterior que la redujo a la teoría exclusiva del flujo. Recordemos, además, entre otros, la discusión de muchos fragmentos efectuada por W. A. Heidel (1); los múltiples estudios de E. Loew sobre el problema de la realidad en Heráclito, sobre las noticias acerca de él en Sexto, sobre su teoría del conocimiento, su descubrimiento del camino empírico de la investigación, la polémica de Parménides en contra de él, la relación de su sistema con Protágoras según Sexto Empírico, la relación entre vida y lógica en la doctrina heraclítea (2); los de H. Gomperz, hijo de Teodoro, sobre el orden originario de sucesión de

(1) W. A. Heidel, *On certain fragments of the presocratics*, en Proc. Amer. Acad. of Arts a. Sciences, 1913. (Ver acerca de Heráclito las págs. 695-716).

(2) E. Loew, *Das heraklitische Wirklichkeitsproblem*, Wien 1914; *Die Bedeutung des Berichtes bei Sextus*, etc., Wien. Stud. 1917; *Ein Beitrag zum heraklitisch-parmenideischen Erkenntnisproblem*, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1917; *Heraklit der Entdecker des empirisch-physikalischen Weges des Forschung*, Rhein. Mus. 1930; *Das Lehrgedichte*

ciertos fragmentos heraclíteos y sobre la doctrina de la unidad como punto de partida para la comprensión de Heráclito ([3]); los de W. Capelle sobre la teoría del alma como exhalación y sobre el primer fragmento heraclíteo ([4]); de A. Busse sobre el sentido de la palabra *logos* en Heráclito ([5]); de Bruno Snell sobre el lenguaje heraclíteo ([6]), etcétera.

Nos detendremos ahora únicamente sobre dos de los estudios heraclíteos de Hermann Fraenkel, referentes uno a la teología heraclítea, y otro a una forma de pensamiento preferida por Heráclito.

El primero (*Heraclitus on God and the phenomenal World*, Trans. of Amer. Philol. Assoc., 1938) se refiere al fragmento 67. Fraenkel, reivindicando contra la doxografía el predominio del interés metafísico en los presocráticos, considera importante ese fragmento que se refiere justamente al problema metafísico de la relación entre absoluto y relativo, Uno y muchos, Dios y el mundo fenoménico. Los supuestos del fragmento son: 1) la teoría de que toda existencia o generación procede de una acción mutua de opuestos; 2) la identidad recíproca de los opuestos en cada serie par. A estas dos teorías el fragmento agrega como tercera la coincidencia recíproca de las varias series pares en lo Uno, Dios.

De acuerdo con la integración aceptada por Diels para el texto lagunoso, Dios, confluencia de todas las oposiciones,

des Parmenides eine Kampfschrift gegen die Lehre Heraklits, Rhein. Mus. 1930; *Das heraklitisch-protagoreische System nach der Darstellung des Sextus Empiricus*, Philol. Wochenschr. 1931; *Das Verhältnis von Leben und Logik bei Heraklit*, Wien. Stud. 1933.

(3) H. Gomperz, *Ueber die ursprüngliche Reihenfolge einiger Brüchstucke Heraklits*, Hermes 1923; *Heraklits Einheitslehre v. A. Patin als Ausgangspunkt zum Verständnis Heraklits, Wien. Stud.* 1922-23.

(4) W. Capelle, *Heracliteum*, Hermes 1924; *Der erste Fragment des Herakleitos*, Hermes 1924.

(5) A. Busse, *Der Wortsinn von Logos bei Heraklit*, Rhein. Mus. 1926.

(6) B. Snell, *Die Sprache Heraklits*, Hermes 1926.

(día y noche, invierno y verano, guerra y paz, hartura y hambre, etc.), en cuya multiplicidad se manifiesta su unidad, sería parangonado con el fuego que al mezclarse con inciensos, se denomina cada vez según el gusto de ellos. Fraenkel observa que la palabra interpretada por Diels en el sentido de *inciensos* (los cuales ni se *mezclan* con el fuego ni le dan su nombre) significa también *perfumes;* y éstos eran efectivamente *mezclados* por los griegos con el aceite y daban su nombre al ungüento resultante, que ofrecíase a los dioses y estimábase otorgar vigor y gracia al cuerpo ungido con él. Usando este parangón, por lo tanto, Heráclito distinguiría la sustancia (Dios y aceite), que siempre queda única e igual, de las formas mudables (series de opuestos y perfumes distintos) que le dan nombres igualmente mudables; y esta idea justamente, por probable inspiración heraclítea, vuelve a expresar Platón en *Timeo* 49 sig., utilizando el símil del aceite que recibe los distintos perfumes.

La corrección propuesta permite entender la idea teológica expresada en el fragmento, es decir, la idea de lo Uno que se despliega en los muchos, indicados por los nombres. La clasificación de los muchos se realiza en un sistema de oposiciones que crean el movimiento en la persistencia del ser; el ser, por lo tanto, resulta la fuente de las oposiciones y el centro de confluencia en que todas ellas se identifican mutuamente. El resultado es positivo en sumo grado: Dios que otorga su fuerza a los opuestos, como el aceite a los perfumes, y que manifiesta su ser eterno con producir y conciliar incesantemente las contradicciones de la vida.

El otro estudio de Fraenkel *(A Thought Pattern in Heraclitus*, en Amer. Journ. of Philol. 1938) pone de relieve el uso frecuente en Heráclito de un tipo de razonamiento constituído por la proporción con su medio geométrico: este esquema sirve a Heráclito para determinar en su metafísica la idea del absoluto trascendente; en su gnoseología, la del

sabio iluminado, y en su física la relación mutua entre los elementos.

Fraenkel parte de la torpe leyenda creada en torno a la muerte de Heráclito, mediante la combinación y deformación de ideas que encontramos expresadas en los fragmentos; uno de éstos — según parece a Fraenkel por el cotejo con una cita platónica — debía contener la frase «sepultarse en la basura», vinculada con la posesión de un alma bárbara. Al parangonar al vulgo, pegado a la materialidad grosera, con uno que se sepulta en la basura (hombre iluminado: hombre vulgar = hombre vulgar: uno sepultado en la basura), Heráclito empleaba ese esquema mental de la proporción, que aparece repetidas veces en sus fragmentos.

Así los que parangonan al hombre con Dios: fragmento 79, el hombre frente a Dios = un rorro frente al hombre; fragmentos 82 y 83: el hombre más bello y más sabio frente a Dios = un mono frente al hombre. Así el fragmento 1 (el vulgo frente al iluminado = dormido frente a despierto), el 34 (el ininteligente = sordo o ausente), el 107 (los griegos = bárbaros), etc. En todos hay una inversión de las valoraciones corrientes para afirmar un superior valor absoluto en oposición a los valores relativos de la opinión común. Este valor absoluto en algunos fragmentos es Dios, cuya trascendencia, indefinible por otra vía, logra tener la única determinación posible por vía de una comparación con valores conocidos, efectuada según el esquema del medio geométrico. Algunos fragmentos emplean, como hemos visto, el valor humano de sabiduría o belleza reduciéndolo al de un rorro o un mono en comparación con Dios; en otros el valor humano, convertido en disvalor al parangonarlo con el supremo valor absoluto, sería ora la perfección del mundo visible en general (parangonado con basura tirada al azar: fr. 124), ora la existencia humana (juego de niños: fr. 52), ora las comunidades y leyes humanas (fr. 114).

Otra vez el valor que Heráclito quiere determinar mediante el mismo esquema de la proporción es el del sabio iluminado, en cuyo parangón el hombre común es como el asno, que prefiere la paja al oro (fr. 9); y este símil de los goces bestiales vuelve en otra forma en los fragmentos 4 y 29 en relación al pasto del ganado, en los fr. 13, 37 y 5 en relación a los medios de purificación. Aplicaciones del medio geométrico encuentra Fraenkel también en los fr. 35 (los dioses frente a los hombres son como los hombres libres frente a los esclavos), 99 (la tiniebla frente a la luz de las estrellas está como ésta frente a la del sol). Pero el sol, exaltado en el fr. 99, queda desvalorizado en una relación que Fraenkel cree haber existido entre los frs. 3, 45 y 99: el sol se reduce al tamaño de un pie, mientras ningún pie, por mucho que camine, puede alcanzar las profundidades del alma; el sol tiene medidas insuperables vigiladas por las Erinias, mientras el alma tiene profundidades infinitas.

Otra aplicación importante del mismo esquema se encuentra en la teoría heraclítea de los tres elementos, coincidentes con los tres estados de la materia (sólido, líquido, gaseoso), cuya proporción recíproca está medida por un *logos* (ley proporcional) en las conversiones mutuas. Anteriormente, Anaximenes había afirmado una sustancia única, el aire, convertible en una multiplicidad indefinida de formas; en la misma época de Heráclito, Parménides aceptaba una dualidad de elementos (fuego y noche), cuyas mezclas son gobernadas por leyes de suma y sustracción (no de proporción); y un eco de otra teoría de dos elementos (tierra y agua), anterior a Jenófanes, encuentra Fraenkel en Semónides de Amorgo (fr. 7 contra las mujeres) con la tierra = elemento pasivo y el mar = elemento activo. Una posición central mantiene el mar en Anaximandro y Jenófanes; e igualmente en Heráclito, siendo en él el punto central del doble camino hacia arriba y hacia abajo (fr. 31), es decir, el medio geométrico entre

fuego y tierra. El mar produce el alma y la vida en la evaporación, la muerte en la precipitación (fr. 36).

El esquema del medio geométrico queda en la teoría empedóclea de los cuatro elementos, donde (explica Platón) por tratarse de seres tridimensionales se precisa un doble medio (aire y agua) entre los dos extremos (fuego y tierra); pero Heráclito había precedido en el empleo del esquema a Empédocles, Filolao y Platón. Sin embargo, el uso tan repetido del esquema por parte de Heráclito demuestra que debía estar ya introducido y familiarizado en la ciencia griega; y como su introducción debe atribuirse a la matemática pitagórica, así Heráclito atestigua, indirecta pero seguramente, uno de los adelantos ya cumplidos por los primeros pitagóricos en el camino de la ciencia.

Compláceme agregar este documento importante a los que he reivindicado en mi *Nota sulle dottrine del pitagorismo* (en Zeller-Mondolfo, *La filosofía dei Greci*, t. II, pág. 642 sigs., Firenze 1938) contra las tesis de negación radical de la más antigua ciencia pitagórica, que se han vuelto de moda entre los críticos modernos desde hace un cuarto de siglo.

CONCLUSIÓN

Esta rápida reseña de interpretaciones de Heráclito propuestas en el último medio siglo, a pesar de estar muy lejos de una enumeración completa, puede, sin embargo, por medio de las divergencias evidentes entre los distintos intérpretes y la multiplicidad de los problemas planteados y discutidos por ellos o brotados de sus discusiones, dar una idea suficiente de la complicación y dificultad de una comprensión adecuada del pensamiento del *Oscuro* de Éfeso. En mi exposición sintética me he abstenido generalmente de la crítica de las opiniones e interpretaciones relatadas, limitándome a expresar alguna objeción únicamente cuando podía hacerlo en pocas palabras. En la mayoría de los casos una discusión no puede efectuarse de manera útil sino mediante un análisis y cotejo cuidadosos de textos, inconciliables con una reseña sintética.

Pero mi fin en este prólogo no era resolver sino señalar los problemas que se plantean; es decir, llevar a mis lectores hacia el conocimiento y la convicción de las dificultades de la interpretación de Heráclito y de la multiplicidad de los problemas que incluye un estudio serio y concienzudo de sus fragmentos.

Despertar la conciencia de los problemas es el primer paso — necesario — hacia la profundización del estudio que puede llevar a resolverlos. Este prólogo habrá logrado su fin si llegara a comunicar semejante convicción a sus lectores. Otro paso ulterior deberá ser constituído por el examen cuidadoso

de todos los datos que tenemos, es decir, por un estudio analítico de los testimonios antiguos y los fragmentos heraclíteos, acompañado por la discusión de los múltiples problemas que se han planteado acerca de cada uno de ellos. Y esa contribución ulterior tengo esperanza de ofrecerla pronto a los lectores latinoamericanos, con el deseo de que pueda servir a dar nuevo impulso a los estudios heraclíteos en Iberoamérica.

RODOLFO MONDOLFO

Córdoba, enero de 1946.

H E R Á C L I T O

ESTUDIO SOBRE EL PENSAMIENTO ENERGÉTICO FUNDAMENTAL DE SU FILOSOFÍA

(1904)

I

Con el jonio Heráclito alcanza el apogeo la filosofía griega del sexto y quinto siglos, que no es una escuela sino una serie de pensadores independientes, poderosos, muy superiores, como madurez, a la de su tiempo, asombrosamente creadores, tal como no volverán a aparecer más tarde, cuando la filosofía haya establecido su sede en Atenas. Grecia nunca ha producido hombres de más vigorosa personalidad que éstos, quienes, siguiéndose, han forjado con rasgos magistrales una imagen del cosmos, no sólo desde el punto de vista crítico y con el propósito de responder a las necesidades de una severa ciencia, sino con alta intuición y con una poderosa mirada al sentido del mundo, comprendiendo en esto su pasado y su porvenir. Es en ese sentido que se han de juzgar sus actuaciones. En lugar de la fría severidad del distinguir y del analizar, como la posee Aristóteles, encontramos aquí, para emplear una palabra de Goethe, una «exacta fantasía perceptiva», una orientación hacia las formas y pensamientos, no hacia sus conclusiones, conceptos y leyes abstractas. Heráclito es no solamente el espíritu más profundo, sino también el más poliédrico y comprensivo entre aquéllos. Los sistemas de Anaximandro, Jenófanes, Pitágoras, hallan en el suyo facetas análogas. Los grandes problemas del pensamiento griego — la relación de forma a objeto en sí, el concepto de ley, el concepto de la unidad interior de todo ser o devenir, el origen del ser, el origen de la transformación — que fueron

descubiertos en esta época y expuestos en fórmulas poéticas ingenuas y atrevidas, fueron reunidos por él en el pensamiento fundamental de su doctrina; los otros los representan aisladamente.

Sería falso querer considerar, por ese motivo, a Heráclito como un secuaz o imitador de esas doctrinas. Es cuestión de escasa importancia el establecer si entre Anaximandro, Jenófanes y él hubiera relaciones de maestro a discípulo u otra relación más íntima, lo que es inverosímil si se considera la independencia espiritual y política de las ciudades helénicas y la conducta de hombres conscientes de sí mismos, muy distinta de la común, de estos filósofos. Sin embargo, existe la posibilidad de una influencia indirecta. Pero, de los estímulos derivados de las observaciones, acontecimientos, impresiones y opiniones de los otros, pueden haber actuado solamente los que encontraron en él elementos semejantes, ya fundamentalmente presentes. Se puede concluir con mucha certidumbre, examinando su carácter, que la independencia de Heráclito no ha sido nunca puesta en duda. Si en el pensamiento de aquellos filósofos se observa una dirección análoga (como la identidad del punto de partida y el tratamiento paralelo de cuestiones semejantes), eso es consecuencia de la unidad orgánica de la vida espiritual circunscripta en una época limitada de la cultura, como la historia lo demuestra con frecuencia (cfr. la ἀταραξία = imperturbabilidad, como base de todas las doctrinas morales del tercer siglo, el problema del método en Bacon, Descartes, Galilei).

El pensamiento con que Heráclito dió una nueva concepción del cosmos, es de naturaleza energética: el de un acontecer puro (falto de sustancia) según las leyes. La distancia que separa esta idea de las opiniones de otros filósofos, sean ellos los jonios, los eleatos o los atomistas, es extraordinaria. Heráclito se quedó totalmente solo con aquella concepción entre los griegos; no existe una segunda de esta categoría.

Todos los otros sistemas contienen el concepto de un fundamento sustancial (ἀρχή = principio; ἄπειρον = infinito; τὸ πλέον = lo pleno; ὕλη = materia; τὸ πλῆρες = lo pleno, y también el mundo de los fenómenos, γένεσις = devenir, puesto por Platón en contraposición con el mundo de las ideas, considerado αἰτία τῆς γενέσεως = causa del devenir); y los estoicos, que más tarde se apropiaron de las palabras y de las fórmulas de Heráclito, para poderlas reducir aceptables para su época, debieron llenarlas del espíritu democríteo. Con esto, antes de todo, se aclaran las numerosas equivocaciones que han ocurrido en la comprensión de esta doctrina, no porque ésta no sea conocida lo suficiente [1], sino porque se halla en situación antinómica con nuestro pensamiento corriente.

La historia de las indagaciones sobre Heráclito demuestra cómo, para asimilarse un pensamiento difícil, extraño, se recurra, por falta de una expresión moderna apropiada de la idea en cuestión, a todos los otros conceptos posibles, para poder atenerse a las ideas y a los puntos de vista ya conocidos. Es dudoso si existe todavía alguna de las posibles explicaciones que no haya sido intentada. Heráclito aparece como discípulo de Anaximandro (Lassalle, Gomperz), de Jenófanes (Teichmüller), de los persas (Lassalle, Gladisch), de los egipcios (Tannery, Teichmüller), de los misterios (Pfleiderer), como hilozoísta (Zeller), empírico y sensualista (Schuster), «teólogo» (Tannery), como precursor de Hegel (Las-

[1] Esta es la opinión de Th. Gomperz (*Wiener Sitzungsber.*, Comunicaciones de la Soc. de Viena, 113, 1886, pág. 947). Los otros escritos utilizados aquí son: Schleiermacher, *Heráclito el Obscuro* (Obras, IIIª parte, II tomo); Zeller, *Filosofía de los Griegos*, T. 1; F. Lassalle, *La filosofía de Heráclito, el obscuro de Éfeso;* P. Schuster, *Heráclito de Éfeso;* E. Pfleiderer, *La filosofía de Heráclito de Éfeso;* G. Teichmüller, *Nuevos estudios sobre la historia del concepto*, T. 1, II; G. Schäfer, *La filosofía de Heráclito de Éfeso y las modernas indagaciones sobre Heráclito;* G. Tannery, *Révue Philos.* 1883, XVI, *Heráclito y el concepto del Logos.*

salle). Su gran pensamiento se parece al alma de Hamleto: todos lo comprenden, sin embargo cada uno lo comprende de distinta manera.

La tentativa de juzgar sin exactitud las ideas de un filósofo a quien era desconocida la manera de expresarlas exactamente, como ocurre después de un largo ejercicio, adquirido por una ciencia altamente desarrollada, no conduce al fin. Teichmüller (t. I. pág. 80) dice: «Quien busque en Heráclito conceptos exactos, se da una inútil pena. En Heráclito, la filosofía consistía solamente en una generalización alegórica de algunos hechos extraordinarios. — Si queremos determinar más exactamente, destruiremos la manera de pensar de Heráclito». Una consecuencia de esta concepción es la de llegar a los más graves errores, por insuficiente determinación de los conceptos y por analogías insostenibles. Un ejemplo de esto es el empleo del concepto ἀρχή (=principio) (que Anaximandro creó para su filosofía y que tiene un sentido solo en el hilozoísmo), aplicándolo a otros sistemas, como también al de Heráclito, en que tal concepto queda del todo falto de objeto. Hay que ser prudente, y aun escéptico, no solamente en la explicación de los elementos griegos del pensamiento en sí mismo, sino también en su limitación frente a los elementos modernos. No debemos olvidar que nuestros conceptos fundamentales son el resultado de todo el desarrollo de la más reciente filosofía desde el siglo XVI, y que tienen sólo en este círculo de ideas un valor incondicionado. Al conjunto de pensamientos surgidos al interior de tan diferentes culturas, como son la antigua y la moderna, que se distinguen ya por la diferente manera de comprender la esencia de la ciencia, corresponden de ambos lados conceptos propios. También un concepto tan común como el de materia, no es el mismo en Demócrito y en las ciencias naturales modernas; por ejemplo, en aquél la causa del movimiento reside en la esencia de la material (τύχη: el acaso), en éstas es un factor independien-

te, que reside al exterior, una energía en relación con el éter.

Otra dificultad consiste en el hecho de que Heráclito era, sí, seguro de sus opiniones, mas no siempre hallaba para ellas, lingüísticamente, una expresión apropiada. No solamente la falta de un idioma científico, con expresiones creadas a propósito, ni la falta de una normal polémica entre esos filósofos, que habría obligado a una expresión aguda y prudente, son las razones más importantes por eso, sino la imposibilidad de exponer un conocimiento nuevo de la naturaleza, que contradecía a las apariencias, usando los símbolos acostumbrados del vocabulario, surgidos bajo otras impresiones y opiniones.

Goethe, cuya manera de considerar la naturaleza estaba llevada por un espíritu análogo, observó bien este límite. «Todos los idiomas surgieron de las necesidades inmediatas del hombre, de las ocupaciones humanas y de las comunes sensaciones y opiniones humanas. Si acaso un hombre de mayor elevación adquiere un presentimiento y una visión sobre la secreta actuación y disposición de la naturaleza, entonces el idioma que le ha sido transmitido por tradición no le alcanza para expresar tal objeto, tan alejado de las cosas humanas. En expresar su visión sobre unas condiciones naturales inacostumbradas, está obligado siempre a servirse de expresiones humanas; y de esta manera casi siempre queda corto, rebaja su sujeto o aun lo lesiona o lo destruye». (Eckermann, *Conversaciones con Goethe*, III, 20 de junio de 1831.)

Una exposición de toda la doctrina de Heráclito es imposible por la pérdida de sus escritos. Aquí intentaremos únicamente un desarrollo del principio que este pensador puso como fundamento de su sistema del universo, y que puede expresarse en pocas palabras con la fórmula: πάντα ῥεῖ (todo fluye), la idea de un puro devenir según las leyes. En estas palabras está sobreentendido el hecho de que la elaboración tiene que verificarse hacia dos lados: el devenir en sí mismo y su ley. Esta separación es puramente metódica. No le corresponde

absolutamente, y hay que ponerlo en evidencia, una estructura dualística del cosmos heraclíteo. Todos los pensamientos que se mencionarán después son uno y el mismo principio fundamental, que, concebido como unidad, se ha conservado en los fragmentos (y quizás ya en el libro de Heráclito, dada su manera aforística de escribir), sólo en una serie de distintas representaciones, así como surgían de la fantasía de un hombre apasionado y artista.

II

Para la comprensión de esta doctrina sería un obstáculo no tener conocimiento de la grande y trágica personalidad de Heráclito. No podríamos comprender por qué este filósofo tradujo el ἀγών (la lucha), la más alta costumbre de su tiempo, en costumbre del cosmos, y qué entendía por el fuego, al que atribuía el papel principal en el universo. Su doctrina es, aun por esta época y para un griego, personal en un grado inacostumbrado, sin que se tengan muchas noticias acerca de él mismo.

Vemos a un hombre cuyos sentimientos y pensamientos estaban del todo bajo el dominio de una desenfrenada inclinación aristocrática; tenía hacia ésta una fuerte disposición por nacimiento y educación, que había sido estimulada y aumentada por la resistencia y las desilusiones. En eso hay que buscar el motivo fundamental de todo rasgo de su vida y toda singularidad de su pensamiento. También en la enérgica concentración del sistema, en su alejamiento y desprecio de todas las particularidades y cosas accesorias, en su exposición mediante locuciones concisas, fuertes, comunes solamente a él, reconocemos la mano del aristócrata.

La nobleza helénica [1], cuyo ocaso se verifica en esta época, ha creado el período más bello y más importante de

[1] Sobre la nobleza, véase Wachsmuth, *Hellen. Altert.* (Antigüedad griega) I, pág. 347 y sig.; J. Burkhardt, *Griech. Kulturgesch.* (Historia de la cultura griega) I, pág. 171 y sig., IV, pág. 86 y sig.

la cultura helénica. Ha determinado para siempre, por sus costumbres, el tipo del perfecto heleno, una cultura incomparablemente alta y noble del hombre individual (καλοκἀγαθία =probidad); ella representa no solamente derechos o intereses, sino una manera de considerar el mundo y un hábito (Burkhardt). Era una casta altiva, feliz, que exigía mandar o estaba acostumbrada a eso, orgullosa de su sangre, de su rango, de sus armas, de su «antibanausia» (desprecio del trabajo manual); ella por sí sola poseía la intelectualidad y el arte. Se puede comprender el enorme poderío ético de la casta y de su concepto de vida, sobre el espíritu de los particulares individuos. Ella misma podía sucumbir, mas quien estuviera una vez bajo su hechizo, no podía más eximirse de ella. Heráclito poseía de ella toda su conciencia de sí misma y todo su orgullo, una nobleza fuerte, involuntaria, extraña a toda reflexión sobre sí mismo; estaba vinculado con pasión a sus costumbres valerosas, sanas, llenas de la alegría de vivir, de lucha, del afán de conseguir gloria (¹). Este hombre orgulloso, rígido, quería la diferencia entre mandador y mandado, honraba las costumbres transmitidas por la antigüedad y sus instituciones (²), que ya no eran más sagradas para la democracia. Era un conocedor demasiado profundo de los hombres para juzgar a los hombres de su tiempo simplemente, sin tener en cuenta el nacimiento y el rango. Creía en la diferencia

(¹) Fragm. 24: Ἀρηιφάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι (Dioses y hombres honran a los muertos por Marte); fragm. 25: Μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι (las mayores muertes alcanzan mayores suertes). La numeración de los fragmentos sigue la de H. Diels. *Heráclito de Éfeso*, griego y alemán, Berlín, 1901. Esta numeración de los fragmentos está conservada también en la edición de los *Presocráticos*, de H. Diels (Vª ed., Berlín 1934, Elabor. por W. Kranz. Texto y traducción, pág. 150 y sig). Nota del editor alemán.

(²) Fragm. 33: Νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός (es ley también obedecer a la voluntad de un solo). Fragm. 44: Μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχεος (Es preciso que el pueblo luche por su ley, así como por sus muros).

homérica (1) entre los aristócratas (ἄριστοι), los hombres que tienen un más amplio y más noble concepto de la vida, y la muchedumbre (οἱ πολλοί), en la que descubre con mirada aguda y de mofa los defectos de la clase (2). No se deja arrastrar a atacar y discutir con el pueblo (δῆμος); su buen gusto y su dominio de sí mismo, una de las primeras calidades de los griegos nobles se lo impiden (3); sin ira, sin ultrajar, juzga al pueblo desde arriba, fría, malignamente, con desprecio y asco, a veces escondiendo bajo una observación sarcástica la ira que sube.

El nombre del filósofo que llora, que la antigüedad le dió, no puede haber surgido sin motivo, eso lo delatan las anécdotas (4) y varios de sus aforismos (5), de los que emana un tono amargo, ofendido. Vinculado por origen y cariño a un ideal de vida, nació en un tiempo en que este ideal no tenía más posibilidad de realización. El poderío y las costumbres de la nobleza habían decaído o desaparecido. La democracia empezaba a dominar. Era demasiado rígido y obstinado para ceder o para inútiles lamentaciones. Uno de los

(1) Ἄριστος (óptimo), χαρίεις (gracioso), en Homero tiene el sentido de nobleza. *Iliad.* VII, 159, 327, XIX, 193. *Od.* I, 245 y a menudo. Así también en Heráclito, fragms. 13, 29, 49, 104. Οἱ πολλοί (la muchedumbre), fragms. 2, 17, 29.

(2) Entre muchos otros en fragm. 29: *αἱρεῦνται γὰρ ἓν ἀντὶ ἁπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν, οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα* (Los óptimos eligen una cosa sola, en cambio de muchas, la gloria inmortal en cambio de las cosas mortales, pero la muchedumbre se satisface con atiborrarse como bestias). Fragm. 104: *Δήμων ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλωι χρείωνται ὁμίλωι* (Se dejan persuadir por los cantores populares y por maestra usan a la muchedumbre).

(3) Fragm. 43: *ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαΐην* (Es preciso apagar la insolencia más que un incendio). También fragm. 47.

(4) Miraba una vez a un niño que jugaba; mientras tanto llegaron hombres de Éfeso y se pararon. Él les apostrofó: «¿Qué tienen ustedes que mironear aquí? ¿No es esto mejor que regir el Estado con ustedes?» (Dióg. Laert., IX, 3).

(5) Fragm. 121. También fragm. 85: *Θυμῶι μάχεσθαι χαλεπόν· ὃ γὰρ ἂν θέλῃ ψυχῆς ὠνεῖται* (Difícil es luchar con el deseo, pues lo que quiere lo adquiere a expensas del alma).

primeros y más influyentes cargos, en Éfeso, que le era destinado por herencia (el del βασιλεύς: rey) no era más, para él, lo que habría debido ser. Renunció a ello. La vida de la πόλις (Estado) iba perdiendo la forma aristocrática y la muchedumbre empezaba a gobernar. Entonces abandonó la ciudad, en la que habría podido ser un pequeño potentado, y se refugió en los montes, en una soledad voluntaria, una condición que, para el griego sociable, apegado al destino de su ciudad, significaba lo peor. Se quedó allá irreconciliable, aguantando una forma de vida que hacia el fin le llevó cerca de la locura, si se puede creer en Teofrasto (1).

Como heleno, la gloria, y se podría decir la celebridad, era para él el valer máximo (2). Se puede preguntar si esta soledad que él mismo había elegido, y los rasgos inacostumbrados, que atraían sobre él una atención asombrada, no hayan sido una compensación por la falta de un papel en Éfeso. Todo griego quería ser mencionado por todos, a cualquier precio. Heróstrato es un bien conocido ejemplo de lo que se podía intentar con este fin. Sin embargo, lo mismo vemos también en Alcibíades, Themístocles y cada cual que pueda ser considerado como un auténtico heleno. En Heráclito no podemos absolutamente olvidar ese fatal rasgo del carácter griego. Esta característica que a nuestros ojos aparece innoble, no es un afán que otorga al adversario magnanimidad y estima, sino una envidia incontenible que roe, un odio contra cada uno que fué más afortunado, una intolerancia (que va hasta la autodestrucción) de la conciencia de ser admirado menos que otros; una característica, que hizo

(1) De la gran impresión que este hombre hacía sobre sus contemporáneos surgieron las conocidas anécdotas, como aquella en que se cuenta que habría sepultado sus escritos en el templo de Artemis para que pudiesen llegar solamente a manos de la posteridad. (Diòg. Laert., IX, 6).

(2) Fragms. 24, 25, 29.

que los griegos, con su vivacidad de sentimiento, fueran un pueblo profundamente infeliz.

La consecuencia de esto, para la filosofía, es que en los tiempos antiguos no se llegó nunca a la consideración de un problema a través de una serie seguida de pensadores. Aquí cada cual empieza desde un principio, quizás propiamente del contrario; apenas algunos aceptan agradecidos los descubrimientos del predecesor.

Más bien se suelen poner en evidencia las diferencias y aun exagerarlas, y hasta llegar a Aristóteles, cada uno de los grandes miró a los otros con suficiente espíritu satírico. De Heráclito, como griego, no podemos esperar el reconocimiento de méritos ajenos. Al contrario, está inclinado a una áspera acentuación de las antinomias, en paradojas y antítesis, y si a veces menciona un nombre célebre, eso siempre se produce agregándole una malignidad (fr. 40, 57, 129; Plutarco: *de Iside*, 48, 370). La peculiaridad de su destino acrecentó en él el amor propio del hombre excepcional y le llevó a una exageración de los impulsos de originalidad, a un rechazo por principio fundamental de toda opinión ajena, y también a evitar formas de expresión corrientes, que quizás le sonaban triviales. Bajo esas premisas hay que perseguir el génesis de su pensamiento y medir el grado de su dependencia de los sistemas contemporáneos.

III

Por cada pensador hay una forma de pensamiento que, surgiendo de las mismas causas psíquicas, que la manera de considerar el mundo y los resultados del pensamiento, está fuertemente vinculada con éstos. En sentido más amplio, tiene valor no solamente como manera instintiva de conducción lógica del pensamiento, sino también como método inconsciente en la elección y evaluación de impresiones de cualquier naturaleza, como intermediario entre personalidad y sistema, y, en particulares circunstancias, aun como impulso independiente para la formación de las ideas. El estilo del pensamiento y la doctrina en sí mismos tienen afinidades. Para la filosofía heraclítea esta circunstancia es importante. Heráclito estaba en las felices condiciones — en un tiempo en que el pensamiento era ingenuo, todavía inmaturo para la reflexión sobre sí mismo — de poder sacar agua del pozo lleno, abandonándose a sus deseos, sin estar constreñido, por la presencia de importantes predecesores en su campo de trabajo, a limitarse a la indagación de pormenores entre direcciones bien determinadas. Esta es una condición afortunada, de que tuvo conciencia Goethe, cuando una vez la puso de relieve: «Cuando tenía yo dieciocho años, también Alemania tenía sólo tal edad». (Eckermann, *Conversaciones con Goethe*, I, 15 de febrero de 1824.)

Si Heráclito, por su manera de considerar el mundo, era un aristocrático, por todo su procedimiento mental puede ser

designado como psicólogo. Los dos están en una relación que se observa a menudo. Con eso no se quiere definir el sujeto de sus indagaciones, sino indicar su método de tratarlas. No considera la naturaleza en sí misma, como objeto, según el fenómeno, el origen y el fin; su procedimiento es mucho más un análisis de los procesos naturales, en cuanto son procesos, modificaciones, en cuanto tienen sus relaciones regidas por leyes; su sistema puede ser denominado una psicología de los acontecimientos del mundo. Por el hecho de formular así un nuevo planteamiento del problema filosófico, surgen también nuevos problemas. Heráclito puede ser considerado como el primer filósofo social, el primer estudioso de la teoría del conocimiento, el primer psicólogo. Sus aforismos sobre los hombres no son sentencias a tendencia ética, como los *gnomos* de Bias o Solón, sino consideraciones, por primera vez realmente observadas, del todo objetivas, que evitan completamente el tono didáctico.

En fin, no olvidamos una diferencia esencial que separa Heráclito y toda la filosofía griega de la más reciente. El pueblo, cuyos fundamentos de educación eran la gimnasia, la música y Homero, que inventó para el mundo la palabra κόσμος (orden, arreglo del mundo), porque veía en él ante todo el sentido del orden y de la pulcritud, no consideraba la filosofía propiamente como una ciencia (las indagaciones científicas abstractas siempre fueron subordinadas al fin terminal metafísico), sino como el camino para alcanzar una imagen del mundo que le permitiera abarcar su posición en el universo, y como una oportunidad para exteriorizar su alegría por crear formas. Sería equivocado considerar el pensamiento helénico, que surgió bajo el libre cielo, en un paisaje del sur, soleado, de una vida alegre y llena de movimiento, inferior al nuestro, por ese parentesco con el arte, que nos queda extraño. Para el heleno del período clásico, la filosofía es arte formativa, arquitectónica, del pensamiento. La fuerza

plástica del heleno, su capacidad para someter todo lo aprendido (y lo que crea por sí mismo) a un estilo unívoco, es asombrosa; y de este sentido de la forma surge la inclinación a concebir los sistemas filosóficos como obras de arte.

Heráclito es el más importante artista entre los presocráticos. De esto atestigua no solamente el abundante y coloreado pathos de su estilo, sino, ante todo, la plástica genial de su representación. El VE sus ideas, no las calcula. Los ejemplos elegidos siempre con acierto (como ese del arco y de la lira, del brebaje compuesto), en que intenta reproducir un cuadro que le queda tangible ante los ojos, sirven de ayuda al carácter intuitivo de sus ideas. que carecen de cualquier carácter dialéctico, al que se apoyan, en cambio, las del sistema opuesto de Parménides ([1]).

La reproducción tangible es a veces el único medio que le queda para hacerse entender, porque, por su manera de plantear el problema, surgen dificultades con respeto a la representación lingüística, dificultades que no siempre pudo vencer, a pesar de una energía de pensamiento, que raras veces halla su igual en la filosofía antigua. Su pensamiento fundamental contradice totalmente las apariencias y la manera de pensar acostumbrada, y requiere mucha fuerza de abstracción para poder aun sólo ser hallado. Heráclito logra, con una lógica inexorable y con una mirada perspicaz en observar el campo de sus indagaciones, una tal unidad interior de su sistema como probablemente nadie más consiguió. Su sistema está concentrado con mucha sencillez en un pensamiento y es inatacable en sus particularidades, por su lógica inmanente.

Heráclito debe ser definido como realista, a pesar de que se le puede juzgar todo lo contrario. Cada concepto, que parece indicar intenciones simbolísticas, puede ser relacionado, si se

([1]) Cfr. fragm. 81, en que denomina al método retórico κοπίδων ἀρχηγός (conductor a la matanza). (Se supone contra Pitágoras, cfr. nota a Bywater, fragm. 138.)

le examina más detenidamente, con un fundamento real. Posee una mirada absolutamente sana por lo que está presente y palpable ([1]) y a menudo tiene una gran sutileza en distinguir ([2]). Sin embargo, no separa nunca su responsabilidad de la aristocracia, su pensamiento tiene un verdadero estilo imperialístico y sus procedimientos son, también para esta época, muy sumarios para con los pormenores ([3]). Solamente las grandes ideas, las fundamentales, son dignas de reflexión para él, y tiene una particular contrariedad contra las verdaderas indagaciones de detalles esencialmente científicos. Tiene una visión determinada, estrictamente limitada, sobre cómo hay que pensar. No es deseable saberlo todo, sino sólo lo que tiene valer y que es grande; hay que elegir poco, y este poco tiene que ser profundizado. Quiere profundidad, contenido, claridad, no amplitud del conocimiento. Por eso sostuvo una polémica: *πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει. Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.* (La mucha erudición no enseña a tener entendimiento. Pues se lo habría enseñado a Hesíodo y Pitágoras e igualmente a Jenófanes y Hecateo) (fragm. 40). *Μαθίη* (aprensión) es solamente un tomar conocimiento de los objetos. Heráclito aborrece del coleccionar hechos, sin visión general y comprensión. Sin embargo, no se trata de saber poco: *Χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι καθ' Ἡράκλειτον* (es preciso, pues, que tengan conocimiento de muchísimas cosas los

([1]) Fragm. 55: *Ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω* (de cuántas cosas hay vista, oído, aprendimiento, a éstas tengo en mayor consideración).

([2]) Un ejemplo, fragm. 17: *οὐ γὰρ φρονέουσι* (considerar después de haberlo pensado), *τοιαῦτα οἱ πολλοί, ὁκοίοις ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες* (percibir sensorialmente), *γιγνώσκουσι* (comprender), *ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι* (tienen la sensación de haberlo comprendido). Es decir: no consideran estas cosas los más, al encontrarlas, ni las comprenden después de percibirlas, sino que creen haberlas comprendido.

([3]) La impresión de este método sobre los filósofos posteriores, un poco pedantes, se ve en Dióg. Laert., IX, 8: *Σαφῶς δὲ οὐδὲν ἐκτίθεται* (pero nada explica con claridad).

hombres amantes de la sabiduría, según Heráclito) (fragmento 35). Ἱστορίη es la observación crítica que profundiza (no es el conocimiento adquirido por los libros: Gomperz, en obra citada, 1002 y sig.). Ἵστωρ vale: testigo, crítico; en Homero: juez arbitrador. Cfr. Porfirio, *de abst.* II, 49: Ἵστωρ γὰρ πολλῶν ὁ ὄντως φιλόσοφος (conocedor, pues, de muchas cosas es el filósofo de verdad).

Una «filosofía científica» no surgirá nunca sobre este fundamento. Sin embargo, hay que distinguir aquí las cuestiones extrañas al punto principal y el pensamiento fundamental; éste está elaborado de manera verdaderamente decisiva.

Ni puede medirse la lógica del razonamiento por la exposición asistemática. El escrito es una colección de aforismos, como lo explica una observación de Teofrasto y los fragmentos mismos. Heráclito no ha intentado actuar, aun en la más modesta medida, en sentido didáctico, y tampoco popular; eso está comprobado por su estilo, que no se cuida absolutamente de ser fácilmente comprensible y que corresponde del todo a su manera de considerar el mundo, despreciando al hombre.

A. EL PURO MOVIMIENTO

I. Primera fórmula: πάντα ῥεῖ (*todo fluye*)

1. El cosmos como proceso energético

El pensamiento fundamental sobre el que Heráclito basó su concepción del cosmos, está ya totalmente contenido en el πάντα ῥεῖ que se ha vuelto célebre. Sin embargo el puro concepto del flujo (transformación) es demasiado indeterminado para permitirnos reconocer las más sutiles y profundas gradaciones de este pensamiento, cuyo valer no consiste en afirmar simplemente una diferencia en las condiciones que se suceden en el mundo visible y tangible, diferencia que nadie pone en duda. Ante todo hay que poner de relieve la importante diferencia entre la representación que Heráclito se hacía del decurso y del carácter más íntimo del acontecer del universo, afirmando que éste no es accesible a nuestra percepción, y el aspecto que nos ofrece el mundo objetivo, que por consecuencia tiene que ser concebido como apariencia del mencionado acontecer y como impresión que produce sobre nuestros sentidos.

Si se pone como fundamento esta distinción kantiana que la doctrina de Heráclito sin duda contiene prácticamente, aun si en los fragmentos de su escrito no aparece fundamentalmente separada, se evita uno de los más comunes errores en juzgar esta doctrina.

Si se quiere reducir el acontecer en la naturaleza a los elementos más primordiales, el concepto de la transformación permite entonces otras interpretaciones. Se puede admitir un substrato, con el único carácter determinado de la inmanencia; entonces la transformación aparece como la manera en que el permanente existe a cada momento. Kant, poniéndose en un punto de vista prudente e inatacable, afirmó que el principio de que la sustancia se conserva, es una tautología, «pues sólo esta inmanencia es el motivo por que empleamos para los fenómenos la categoría de sustancia, y habría que probar que en todos los fenómenos hay algo durable, en que lo mudable no es nada más que una determinación de su existencia» (1).

Para llegar a una representación más sencilla y comprensible, se añade generalmente a la característica del substrato la de la ocupación del espacio, impenetrabilidad y persistencia cualitativa, y se consigue así el concepto de la materia (pensada como un cuerpo), por lo cual sus modificaciones se pueden imaginar sólo ya como espaciales. Este concepto democríteo del desplazamiento de partículas de masas (περιφορά), que está contenido también en la moderna ciencia natural, no se halla en el πάντα ῥεῖ (todo fluye). Es posible poner de un lado aun el concepto de un substrato, sea como parte durable en el cambio de las apariencias (que se puede describir físicamente como la relación inmodificable de las aceleraciones subsiguientes que se producen por la acción de las fuerzas que actúan sobre un cuerpo), sea como materia real, así que el concepto de la transformación (del devenir, del fluir) adquiere un contenido nuevo y más amplio.

Los conceptos fundamentales más universales, que son indispensables para la consideración esquemática de los procesos naturales, a la que todo hombre que piensa siente incli-

(1) *Crítica de la razón pura* (ed. Kehrbach), pág. 177.

nación, están sujetos, en el curso de los siglos, a un desarrollo determinado por el punto de vista científico del momento mismo, así que son plenamente suficientes como contenido sólo para el pensamiento de una época limitada; sin embargo aquéllos son tan necesarios para ésta, que no es posible liberarse de su influencia sin dificultad, para comprender correcta y objetivamente los conceptos de forma distinta de una época anterior (en ese caso la de Heráclito). Cuando Platón, en el *Filebo,* explica el mundo de las apariencias como un producto del espacio vacío (τὸ μὴ ὄν = el no-ser, ἄπειρον = infinito) y de la forma matemática (πέρας = límite), podemos apenas hacernos una representación correspondiente a esos conceptos.

La mayoría de las tentativas para comprender el desarrollo del pensamiento de Heráclito quedan influenciadas por los conceptos propios de la ciencia natural moderna y de muchos filósofos desde Hobbes — y no solamente como «hipótesis de trabajo» (Ostwald) —, que dividen el objeto de observación por un largo hábito del pensar, y casi por necesidad, en un componente activo y uno pasivo. En este caso se distinguen dos elementos: la materia y la energía, independiente y separada de aquélla, cuyo objeto es la materia. El segundo concepto, que era desconocido a la filosofía griega, tiene que ser comprendido absolutamente en forma material. Por consiguiente, la necesidad de representarse un portador de esta energía a que ella está vinculada, surge con tanta fuerza que, después de su separación por principio de la materia, la teoría ondulatoria de la luz tuvo como consecuencia la hipótesis de una segunda especie de materia, el éter; y esto solamente porque no se podía uno representar un elemento con esas características, que actuara sin un portador. (Lord Kelvin ha demostrado que este hipotético éter, con las características que presupone el movimiento de las ondas de los rayos luminosos, no puede existir.)

No es preciso un portador material del movimiento para la representación de la actuación en el espacio, de la «realidad». La teoría energética construída por Mach y Ostwald, está, en esto, mucho más cerca de las ideas de Heráclito. Después que los filósofos críticos del XVIII siglo habían explicado los objetos como complejos coordinados de sensaciones, y habían, por consiguiente, indicado que el fin terminal de casi todas las indagaciones filosóficas, es decir, la comprensión de los objetos en sí mismos, era imposible y engañoso, no se podía concebir más la sustancia como esencia material. La energética aprueba esta crítica, por lo menos para el concepto de la materia, y define la naturaleza como una suma de energías (sin embargo en este caso este concepto es entendido de manera del todo sustancial). «Logramos nuestro conocimiento del mundo exterior únicamente por el hecho de que nuestros órganos de los sentidos son estimulados de determinada manera por los objetos de aquél; la calidad y la fuerza de estos estímulos las adscribimos a las «características» de la materia. Sin embargo, si a los objetos los apartamos de aquellas características, no nos queda nada que sea accesible a nuestras experiencias y la materia desaparece en la tentativa de imaginarla en sí misma» (Ostwald, *Chem. Energie*, 2ª ed., pág. 5). Este acercamiento de la energética a Heráclito es importante, pues por primera vez se hace posible llevar sus pensamientos a una forma moderna, científica. Lo que está presente en el espacio es exclusivamente energía: «si pensamos excluir las distintas clases de materias, no nos queda nada, ni aun el espacio que las comprendía. Así que la materia no es otra cosa que un grupo de diferentes energías, coordenadas en el espacio, y todo lo que queremos decir terminantemente de ella, lo decimos solamente de esas energías (Ostwald, *Überwind. d. wissensch. Materialismus*, pág. 28). Pero a esa sustancia se puede de nuevo aplicar la mencionada definición de Kant, de que ella misma es dura-

ble (la ley de J. R. Mayer) y que solamente su manera de existir es lo que se modifica (las «formas» de la energía, la luz, el calor, la electricidad).

El concepto griego es diferente desde el principio. El concepto de la fuerza ha sido introducido por primera vez por Galilei, y era desconocido a los griegos. Hay entonces que distinguir entre movimiento y energía. Movimiento (un concepto de relación), presupone solamente un cuerpo que es movido y nada fuera de eso. Energía (la causa primitiva sustancial del movimiento) es por sí misma una segunda magnitud al lado del objeto movido, aun si éste tiene que ser concebido solamente como un grupo de energías. Decimos: «La fuerza está aplicada en un punto». Al contrario, la filosofía monística griega conoce sólo causas inmanentes e ideales del movimiento (ἀνάγκη= necesidad; φιλία καὶ νεῖκος = amistad y odio; λόγος = razón; τύχη = azar); los átomos de Demócrito se mueven sólo a consecuencia de la τύχη (azar); está ínsito en su naturaleza el hecho de moverse. No precisan una energía que los ataña. Así que, para el monismo griego, lo que está presente en el espacio (designado de la mejor manera por Parménides, como τὸ πλέον, lo que llena el espacio), se ha vuelto, como única e indivisible sustancia, en un otro elemento. Este concepto de la sustancia es lo que niega Heráclito.

El primer problema de la filosofía griega, por el cual el mito dejaba un hiato, sin dar alguna dirección, es el del «origen» de los objetos. El caos que se hallaba al comienzo del mundo, que un griego hubiera definido como indeterminable cualitativamente, masa sin regla alguna en su movimiento, hizo surgir la idea de una sustancia primordial. Ἀρχή (principio) es una sustancia.

Según la opinión de Tales y Anaximenes el mundo consiste en las transformaciones cualitativas de esa sustancia. que existía primitivamente. La importancia de Anaximandro con-

siste en el hecho de que él descartó, para esta determinación, las cualidades sensoriales. El ἄπειρον (infinito), pensado como ἀρχή (principio), es algo totalmente sustraído a la percepción, cuya acción específica, sólo actuando sobre los sentidos, crea calidades y por consiguiente objetos. No obstante, aquí se admite aún un fundamento de las sensaciones concebido materialmente. El escepticismo incondicionado sobre el concepto de sustancia es difícil. Parménides observaba con razón que todo pensamiento se refiere al ser, que todo lo que se piensa consigue, en el momento mismo en que está pensado, la característica de la sustancialidad.

Como el pensamiento griego no separa el motor del cuerpo movido, y Heráclito acentúa expresamente la unidad en el acontecer — su afirmación ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα (de todas las cosas lo uno, y de lo uno todas), tiene en este aspecto el mismo significado que el ἓν καὶ πᾶν (uno y todo) de Jenófanes — la hipótesis de un «devenir» puro, unívoco, incesante, que los eleatas niegan (¹), debe excluir el concepto de sustancia en este sentido.

En la elaboración del pensamiento se presentan las mayores dificultades de expresión lingüística: es uno de los casos en que observamos que el idioma mismo contiene principios fundamentales filosóficos. Toda nuestra filosofía es una rectificación del uso del idioma, observó Lichtenberg; «así, que enseñamos siempre la verdadera filosofía con el idioma de la falsa». No podemos expresar verbalmente con más exactitud la negación del ser. Οὐδὲν μένει, πάντα χωρεῖ (no hay nada firme, todo fluye): se siente que los sujetos de estas fra-

(¹) Jenófanes, en Clemente *Strom.* V, 109, p. 174 P. (Diels fragm. 26):

'Αιεὶ δ'ἐν ταὐτῶι μίμνει κινούμενος οὐδὲν
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ

(Siempre queda en la misma situación sin moverse por nada, ni le corresponde trasladarse ahora aquí, ahora allá).

ses contienen ya un ser objetivo. El idioma es el de la filosofía eleata.

Heráclito define fundamentalmente los objetos como una modificación que se realiza en todo sentido: λέγει που Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει (dice Heráclito en algún lugar, que todo fluye, y nada está firme; Platón, *Crátilo*, 402 A.). Platón, (*Teeteto*, 181 b y sig.) divide esta transformación total (μεταβολή = cambio en el fragmento 91; ἀνταμοιβή = trueque en fragm. 90) en espacial (περιφορά: traslación) y cualitativa (ἀλλοίωσις: alteración). Hay que establecer que, para un griego, hay sólo una dimensión real en el mundo exterior, para hallar en ese pensamiento la negación del concepto de sustancia. Heráclito no emplea nunca el concepto de sustancia (ἀρχή: principio; ἄπειρον: infinito), que debía serle muy conocido, por la filosofía contemporánea a él (Teichmüller, t. I, pág. 147). Y lo mismo ignora el concepto del espacio vacío, que sigue con facilidad a la hipótesis de la materia que se desplaza. Heráclito intentó encontrar una expresión apropiada por su nuevo pensamiento. En las proposiciones: συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα (conexiones: los enteros y los no enteros, lo convergente y lo divergente, lo concordante y lo discordante, y de todas las cosas nace lo uno y de lo uno todas) (fragm. 10), y: γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων (la razón que gobierna las cosas por medio de todas: fragm. 41, cfr. Seudo Lino, 13, Mullach; κατ' ἔριν συνάπαντα κυβερνᾶται διὰ παντός: por la discordia todo está gobernado, por medio de todo), se observa, sin duda, alguna tentativa de hallar una fórmula energética, para expresar la acción pura en el espacio, sin vinculación con la materia.

Esta acción está sustraída a la percepción sensorial. Lo que vemos y sentimos es siempre algo que está en un estado de

quietud: θάνατός (muerte = lo que está inmóvil) ἐστιν, ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν (es muerte todo lo que vemos despiertos) (frag. 21). Los sentidos engañan, este juicio lo vuelve escéptico hacia el conocimiento. El fondo del mundo de los objetos que nos rodea, el «devenir» que actúa en el espacio, no puede ser conocido. Heráclito habla de una invisible armonía, frente a la visible del mundo fenomenológico: ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων (la armonía invisible es superior a la visible) (fragm. 54). Lo mismo significa el fragmento 123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ: (la naturaleza suele esconderse) ([1]); en la naturaleza la esencia más profunda no puede reconocerse a primera vista, hay antes que interpretar las impresiones de los sentidos. Además estas apariencias del proceso energético, son, para nosotros, diferentes: ὁ θεὸς... (= φύσις, κόσμος) ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ «πῦρ», ὁπόταν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου (el dios = la naturaleza, el cosmos — se permuta como el fuego, cuando se mezcla con aromas, se denomina de acuerdo al gusto de cada uno de ellos) (fragmento 67).

De esta teoría sigue, por necesidad, que el devenir y el fluir deben ser ininterrumpidos: ὁ κυκεὼν διίσταται «μὴ» κινούμενος (el brebaje compuesto se descompone si no se lo agita) (fragm. 125). Esta similitud con un brebaje compuesto es un ejemplo de la maestría con que Heráclito sabe dar a sus ideas una feliz evidencia. (Nietzsche llama la atención sobre lo apropiado de la expresión «realidad»). Un acuerdo en la acción antagonista significaría descanso para siempre. Para la exigencia del cosmos, es preciso que sin cesar se encuentren contrapuestas y se contraríen recíprocamente distintas tensiones, que se midan la una con la otra; en ningún

(1) φιλεῖ no significa: *quiere* esconderse. La palabra no tiene que ser interpretada en sentido tan personal. Cfr. φιλεῖ en fragmento 87, según Diels: Un hombre vacuo suele quedar atolondrado a cada palabra.

momento tiene que haber descanso, incesantemente debe perdurar un mínimo de desigualdad en el espacio (1).

Debemos imaginarnos la eterna actividad como un aumento y una disminución de tensiones (contrastes). El fragmento 91 es una forma tativa de expresar esto: ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι (sino que por la vivacidad y rapidez de su cambio se esparce y de nuevo se recoge y viene y se va). Como locuciones significativas por este pensamiento se hallan las expresiones que significan casi lo mismo: συμφερόμενον διαφερόμενον = convergente, divergente (en fragm. 10: συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον κλτ. = conexiones: totalidades y no totalidades, convergente-divergente, concordante-discordante, etc.; Platón, *Sofista*, 242 e: διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται = lo divergente siempre converge; Luciano, *vit. auct.* 14: αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων συνδιαφερόμενος = el tiempo es un niño que se divierte, que juega con los dados, que converge divergiendo; Platón, *Banquete*, 187 A: τὸ ἓν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ ξυμφέρεσθαι: dice, pues, que lo Uno, divergiendo converge él mismo consigo mismo) y ὁδὸς ἄνω κάτω = camino hacia arriba hacia abajo (en fragm. 60: ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή = el camino hacia arriba y hacia abajo es uno solo y el mismo; Dióg. Laert. IX, 8: καλεῖσθαι μεταβολὴν (Cfr. fragm. 91) ὁδὸν ἄνω κάτω = llámase al cambio camino hacia arriba hacia abajo).

Esta representación según la cual la actividad en el espacio (es decir el aumento y la disminución de tensiones contrapuestas) se verifica de manera que incesantemente hay una tendencia a la paridad, es conocida por la energética como la ley de Helm. Toda forma de energía tiene la tendencia a trasladarse de los puntos donde se encuentra con mayor in-

(1) Lo mismo significa la doctrina de la entropia, el fundamento de la moderna física teorética.

tensidad a los puntos de menor intensidad (Helm, *Doctrina de la energía*, pág. 59 y sigs.). La diferencia consiste exclusivamente en la manera de representación insustancial de Heráclito. La tentativa de dar forma a esa consideración abstracta en una imagen comprensible y placentera — una tendencia a que Heráclito cede fácilmente y a gusto — lleva en conclusión a la representación de un movimiento ondulatorio. (Es la única representación que pueda ser comprendida con facilidad, en considerar un movimiento sin cambio de sitio). El jónico, que podía diariamente dirigir su mirada al mar, debía saber cuánto aquél reflejaba, en su movimiento, desde las líneas apenas onduladas hasta las altas olas meándricas, la inquietud de una unión siempre deseada y nunca conseguida. En este sentido, medio abstracto y medio artístico, hay que interpretar la frase: παλίντροπος ἁρμονίη κόσμου, ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης = armonía por tensiones opuestas del cosmos, como la del arco y de la cítara (fragm. 51) ([1]). La línea del antiguo arco griego es parecida a la de la lira (Arist., *Retórica*, III, 11, p. 1412 b., 35: τόξον φόρμιγξ ἄχορδος = el arco es una cítara sin cuerdas), una curva descrita en el mismo plano, cuyos extremos se acercan. Para aproximarse más a la representación de Heráclito, de las líneas de las oposiciones que tienden a equilibrarse, se podría pensar al arsis y tesis de la métrica, y a la línea fundamental de las melodías. Se evitaría así el error de la hipótesis de partículas oscilantes. Esta imagen vale para todo lo que está comprendido en el cosmos: τὸ ἓν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου καὶ λύρης = dice, pues, que lo uno divergiendo converge él mismo consigo mismo, así como la armonía del arco y de la lira

([1]) Esto fué generalmente interpretado en sentido simbólico: por Lassalle (I, pág. 114) como símbolo del culto apolínico; por Pfleiderer (pág. 90), y Schäfer (pág. 76) como símbolo de la vida alegre y de la muerte, lo que es demasiado sentimental para Heráclito; al contrario como imagen del proceso de formación del mundo por Bernays (*Ges. Abh.* I, pág. 41) y por Zeller, I, pág. 548.

(Platón, *Banquete*, 187, A). Una comparación permite abarcar todo el significado de esta idea: ἣν (ἀνάγκην) εἱμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσιν, Ἐμπεδοκλῆς δὲ φιλίαν ὁμοῦ καὶ νεῖκος· Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου ὅκωσπερ λύρας καὶ τόξου. (A la necesidad la llaman fatalidad los más; Empédocles la llama amistad y odio juntos; Heráclito, en cambio, armonía por tensiones opuestas, como las de la lira y el arco (Plutarco, *de anim. procr.*, 27, p. 1026).

Si se recuerda lo que es para la imaginación de un griego la εἱμαρμένη (fatalidad), el gran destino, que manda incondicionadamente por doquiera, se comprenderá también el sentido de la armonía de Heráclito (que significa lo mismo que λόγος: razón o νόμος: ley).

Todas estas tentativas de adquirir una visión de lo acontecido, surgen de la negación del ser durable. No todo está comprendido en el fluir — «todo» sería aún un ser —, sino el fondo de la apariencia tiene que ser concebido únicamente como una pura actividad; si se quiere, como la suma de tensiones.

2. El fuego

Heráclito menciona al fuego de una manera que nos obliga a entenderlo como ser, como estado; hay así también para él en el mundo de las apariencias unos estados — que esencialmente coinciden con los estados de agregación — que, en ese sistema en que el concepto de sustancia es rechazado, precisan una aclaración. El hecho de que en la naturaleza existen aparentes estados de reposo (de los que surgió la hipótesis de sustancias durables) no puede ser negado. Heráclito los menciona (*θάνατός ἐστιν, ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν*: muerte es todo lo que vemos despiertos: fragm. 21) y los adscribe al error de los sentidos. El ojo no puede ver el devenir y el fluir (fragms. 54 y 123, véase pág. 107 sig.). Éstos aparecen al hombre bajo diferentes aspectos y formas de las apariencias de los sentidos (*γῆ* = tierra, *πῦρ* = fuego, *θάλασσα* = mar, agua, *πρηστήρ* = meteora; son ya los elementos de Empédocles), que son esencias mutables entre ellas y transitorias. Tienen una realidad puramente subjetiva. Se hablaba antes de luz, calor, electricidad, como de fuerzas de la naturaleza. Hoy se definen con intención similar como formas de energía, mientras tácitamente se admite que hay que evaluarlas como formas aparentes de la «energía en sí misma», esa causa incognoscible de lo acontecido. Así Heráclito se imagina al fuego, al mar, a la tierra y la tempestad objetos que sólo en apariencia son y duran, que quisieran engañar al espíritu que reconoce, y que, sustraídos a la vista, no son otra cosa

que eterno e inquieto fluir y devenir, el uno como los otros.

Con eso está determinado el concepto del fuego, una forma aparente del proceso cósmico, pero no su significación. Heráclito contraseña este fenómeno natural, que en sí mismo no debería ser superior a los otros, de una manera misteriosa. Por la importancia que le atribuye se podría creer haber hallado aquí el punto fundamental de toda su doctrina; también el pensamiento aquí expresado ha sido objeto de muchas equivocaciones de interpretación. Hay que abandonar el concepto de que el fuego sea el símbolo de la transformación (1); no se busca más, en este filósofo, una simbólica oscureciente. Sin embargo es incomprensible el hecho de que la representación y la designación del fuego como ἀρχή (principio) haya sido habitual de Aristóteles en adelante (2). Ἀρχή es un concepto muy especial, que puede emplearse sólo de manera limitada, a causa de los muchos postulados que no se pueden separar de él. Los jónicos lo han formado; incluye, si se le comprende exactamente, todo el sistema de esa filosofía. Ante todo contiene el pensamiento del desarrollo y de la retransformación a un estado normal. La pregunta de los jónicos sonaba: «¿De qué se han originado los objetos?» Se admite una *sustancia*, y en realidad se concibe a ésta como temporal y de origen físico (pues ἀρχή significa ambas cosas); esta sustancia, en Anaximandro *adquiere* calidades, mientras *queda* ella misma. A pesar de su capacidad de modificarse

(1) En este sentido, véase especialmente Schleiermacher y Zeller, que opinan que Heráclito no había aún podido separar el símbolo de la forma sensorial.

(2) Simpl. *In Aristot. Phys.* 6 a: Ἵππασος καὶ Ἡράκλειτος πῦρ ἐποιήσαντο τὴν ἀρχήν (Hipaso y Heráclito hicieron el fuego principio) Zeller (I, pág. 541): "La sustancia en que se busca el motivo y la esencia de todas las cosas". Teichmüller (I, pág. 135): la sustancia fundamental «como el aire de Anaxímenes y el agua de Tales». Pfleiderer (pág. 119 y sig.): "el objeto concreto secundario a las ideas metafísicas". También Gomperz, Lassalle, Heinze (*Doctrina del Logos*, pág. 4) designan al fuego como sustancia.

cualitativamente, la ἀρχή tiene las características abstractas de una sustancia. Según Anaximenes, es del aire que derivan los otros estados, por modificación espacial (de volumen) de esta sustancia primordial (πύκνωσις = condensación, μάνωσις = rarefacción) y ésta es una opinión que no está en oposición con la de Demócrito. ¿Cómo se pudo relacionar a Heráclito con este problema? Ninguna de sus máximas está ni remotamente en relación con esa cuestión. Heráclito no conoce sustancia, y esto es ya por sí mismo argumento decisivo; y tampoco conoce la idea del desarrollo de un estado normal originario. Es imposible ir buscando una sustancia originaria en relación con sus pensamientos. Su problema era: ¿Cómo se efectúa el proceso cósmico? Los supuestos estados y sustancias en realidad son la forma mutable de su apariencia: πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ (transformaciones del fuego: primero el mar, del mar una mitad tierra, la otra mitad meteora) (fragmento 31). El fuego entonces no tiene que ser considerado como sustancia, sino como τροπή = cambio (ἀνταμοιβή = trueque en fragm. 90). Este concepto es importante. Τροπή y ἀρχή son las oposiciones más pronunciadas. Ἀρχή es una sustancia, algo que existe y persiste en sí misma, τροπή es una metamorfosis, una forma. Como ἀρχή sólo se puede imaginar una de las sustancias presentes, que por motivos imprecisables es presente por primera; las otras dependen de aquélla. Τροπή es igualmente el fuego y cada otra apariencia. Hay que preguntarse si Anaximandro hubiera podido emplear tal expresión.

Heráclito ponía el fuego en el punto central, entre las otras formas de las apariencias que tenían los mismos derechos. El motivo de esta elección puede ser hallado en el carácter más bien artístico que científico de su pensamiento. En este caso se dejaba guiar por el mismo sentimiento que hizo que, en todos los tiempos, el fuego y el sol fueran objeto

de adoración religiosa. Este fenómeno natural más misterioso, más noble y más puro de todos los otros, aparecía al hombre de esa edad lejana como algo sagrado, y el carácter de Heráclito, respetuoso y receptivo a todo lo que estéticamente podía conmoverle, no supo sustraerse a esta impresión. Veía representado en éste, de la manera más pura, el carácter de la inquietud (*πῦρ ἀείζωον*: fuego siempre viviente). Eso convenía a su inclinación para la evidencia. El fuego es la más temible y poderosa de las fuerzas elementales, que realmente domina a la naturaleza. Por eso lo amaba (*τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός*: todas las cosas las gobierna el rayo; fragmento 64. *Πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται*: el fuego, sobreviniendo, juzgará y condenará todas las cosas, fragm. 66). No se encuentra un fundamento científico por esta preferencia, y tampoco es verosímil que él quisiera o pudiera fundarse sobre esas bases. La forma visible del movimiento cósmico se modifica incesantemente. El fuego, considerado como una de las posibles formas (*τροπαί*), aun si es la más hermosa y noble, no es físicamente más importante o primordial de aquéllas como podría serlo una sustancia, la *ἀρχή*.

Es una de las formas de la apariencia, como cualquier otra, y transitoria como cualquier otra: *πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός* (del fuego son cambio todas las cosas y el fuego de todas, así como del oro las mercancías y de las mercancías el oro; fragm. 90). Las *τροπαί* (formas) están en continua, recíproca disolución; esto constituye una parte de su esencia misma. Heráclito encontró una frase feliz para este cambio de apariencias equivalentes: *ζῇ πῦρ τὸν ἀέρος θάνατον, καὶ ἀὴρ ζῇ τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῇ τὸν γῆς θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος* (vive el fuego la muerte del aire, y el aire vive la muerte del fuego, el agua vive la muerte de la tierra, la tierra la del agua; fragm. 76). Se comprenderá la intención de esta expresión: el predominio momentáneo de una forma provoca ya un

aumento de potencia de la otra, que al fin alcanza un grado tal que lleva por necesidad a una transformación. Así el fuego es — como ya se dijo, del punto de vista estético y no físico —, la más completa de las formas que puedan concebirse. «Según Heráclito, hay una graduación de valer en los elementos, que se determina por su distancia del fuego movible y viviente por sí mismo» (E. Rohde, *Psyche*, II, pág. 146). El cosmos, el gran ordenamiento del decurso de todo lo que aconteció en el mundo, en un determinado sentido está verdaderamente identificado con el fuego (*κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησε, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*: este cosmos, el mismo de todos, no lo hizo ninguno de los dioses, ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será fuego siempre viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas. Fragm. 30).

En la opinión de Heráclito, al universo, a la naturaleza elevada, está proporcionada y resulta natural la forma más elevada, más pura, más noble; por consiguiente, el cosmos se halla en condiciones de perfección solamente cuando el curso del desenvolvimiento alcanza el aspecto del fuego, condición que en el transcurso del tiempo vuelve periódicamente (fragmentos 30, 66). Todos los otros aspectos (el estado sólido, líquido, aeriforme), comparados con la belleza y la potencia de aquél, aparecen de menor valer. (A eso tienden las palabras: *χρησμοσύνη* = necesidad, y *κόρος* = hartura del fragmento 65). Teichmüller (I, pág. 136 y sigs.) ve con razón en eso una alusión y una variedad de aquella idea griega que aparece desarrollada en la *entelequia* de Aristóteles, es decir, el camino de lo potencial a lo actual).

3. Πάντα ῥεῖ COMO PRINCIPIO FORMAL DE LA NATURALEZA ORGÁNICA

Llegamos así al otro campo de aplicación, por así decir, exterior del principio heraclíteo del movimiento: las transformaciones visibles y tangibles en la naturaleza que nos circunda. El pensamiento fundamental, contenido en la fórmula πάντα ῥεῖ se presenta aquí como principio formal de la vida y de los acontecimientos de toda especie. Por lo tanto, tenemos que distinguir entre el fondo siempre desconocido de los objetos, el verdadero devenir y actuar, y sus manifestaciones exteriores, como mundo sensorial. La aplicación a este último campo es la reconocida por todos y de fácil entendimiento, comprendida en general con la sola fórmula de πάντα ῥεῖ.

Solamente la falta de quietud del proceso energético es invisible (más o menos como lo son las ondas etéreas de la luz); las transformaciones del mundo de las apariencias pueden ser vistas por cualquiera, ellas forman lo que vulgarmente se llama la «vida de la naturaleza». La segunda distinción es más importante. En lo que acontece en la naturaleza falta la apariencia de un procedimiento según determinadas leyes, una regla severa, inmutable en sí misma. En el crecimiento de una planta, en el juego de las olas en la resaca, en el decurso de fenómenos atmosféricos, el hombre no recibe esta impresión. En todos estos casos no puede hablarse de una transformación regular, tampoco de una transformación ininterrumpida. En el proceso energético el movimiento es una necesidad conceptual, incluso una tautología; en este caso

es posible a lo máximo, es la regla. Antes de Heráclito nadie había observado aquí una regla. Un simple vistazo demuestra que a esta vida y devenir falta un ritmo. Por eso, para la visión de Heráclito, que mira en artista, la armonía de la apariencia (que él admite también), vale menos que la otra, que surge de una regularidad métrica, sólo imaginada (ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων: la armonía oculta es mejor que la manifiesta: fragm. 54).

A nadie se le escapa la transformación, sólo su ley es oculta. Sin embargo existe, cuando se sabe hallarla. Y es la misma cosa que el eterno actuar ([1]). Esto es un gran pensamiento. Era opinión de Heráclito que la naturaleza estuviera esencialmente bajo la marca de esta transformación, que al mismo tiempo es completa y universal: ποταμῶι γὰρ οὐκ ἔστι ἐμβῆναι δὶς τῶι αὐτῶι οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δὶς ἅπτεσθαι κατὰ ἕξιν (no es posible ingresar dos veces en el mismo río ni tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado: fragm. 91). Este pensamiento fué sometido, según correspondía a la inclinación general de Heráclito, a un comentario moralizador, que trasciende totalmente al sentido más simple. Schuster lo explica diciendo que la significación es que «ningún objeto en el mundo escapa a la destrucción final» (pág. 201 y sigs.), y Lassalle cita, como parte accesoria, el verso «Todo lo que nace vale tan poco, que es justo que sea destruído» (I, página 374). Con eso se desconoce propiamente la parte más profunda de la idea. Heráclito quiere contradecir un concepto teleológico del ser ([2]). Considera el «curso del universo» eternamente igual, sin principio ni fin: κόσμον τὸν

([1]) La expresión ὁδὸς ἄνω κάτω (camino hacia arriba y hacia abajo) se encuentra también en relación con el mundo de las apariencias: μεταβολὴν ὁρᾶς σωμάτων καὶ γενέσεως ἀλλαγήν, ὁδὸν ἄνω καὶ κάτω, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον (ves el cambio de los cuerpos y la permutación de la generación, camino hacia arriba y hacia abajo, de acuerdo con Heráclito). Máximo Tirio, XII, 4, pág. 489.

([2]) Teichmüller (I, pág. 137) cree descubrir cierta teleología, pero no consigue demostrarla.

αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησε, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται κτλ. (este mundo lo mismo que todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que fué siempre y es y será, etc.: fragm. 30). El cambio de las apariencias es siempre el mismo, se repite siempre; esta representación se condensó en una doctrina del eterno retorno. Toda tentativa de un pensamiento evolucionista, como ya se encuentra (del punto de vista biológico) en Anaximandro, falta aquí por completo, como falta también toda alusión a un concepto de causalidad. Para esta representación no hay similitud mejor que la que eligió el mismo Heráclito: ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ (a los que ingresan en los mismos ríos sobrevienen otras y otras aguas) (fragm. 12). Vemos el transcurrir del mundo como si estuviéramos sobre la ribera de un río; incesantemente fluye delante de nosotros, siempre igual, sin principio ni fin, sin causa o meta. Podemos comprender lo acontecido en el cosmos sólo según su carácter; no podemos abrazarlo con la vista en su totalidad, como acontecimiento.

El concepto que Heráclito tiene de la vida es un singular ejemplo de esta idea: ὁ τῆς γενέσεως ποταμὸς οὕτως ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται (el río de la generación, fluyendo así sin cesar, jamás se detendrá) (1).

(1) Plutarco, *consol. ad Apoll.*, 10 (Cfr. Bernays, *Rhein. Mus.* T. I, pág. 50). Las frases precedentes contienen el pensamiento heraclíteo y atestiguan la interpretación dada antes: ταὐτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα... Οὕτω ἡ φύσις ἐκ τῆς αὐτῆς ὕλης πάλαι μὲν τοὺς προγόνους ἡμῶν ἀνέσχεν, εἶτα συγχέασ' αὐτοὺς ἐγέννησε τοὺς πατέρας, εἶτα ἡμᾶς, εἶτ' ἄλλους ἐπ' ἄλλοις ἀνακυκλήσει. καὶ ὁ τῆς γενέσεως ποταμὸς οὕτως ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται (Una misma cosa en nosotros lo viviente y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo; éstos, pues, al cambiar, son aquéllos, y aquéllos, inversamente, al cambiar, son éstos... De esta manera la naturaleza hizo nacer de la misma materia antiguamente a nuestros progenitores; después habiéndolos destruído, engendró a nuestros padres, después a nosotros, luego hará volver a otros sobre otros, y el río de la generación, que fluye sin cesar, nunca se detendrá).

En vez de considerar a cada ser viviente como individuo, considera como tal a toda la serie de una estirpe, cuyas fases (la vida de los seres singulares) son sólo momentos y partes de una grande e ininterrumpida metamorfosis. Según esta manera de ver, más morfológica que fisiológica, hay que considerar la vida como un cambio entre juventud y vejez, como un aumento y una disminución de la fuerza (Ἄνθρωπος, ὅκως ἐν εὐφρόνῃ φάος, ἅπτεται ἀποσβέννυται: el hombre, así como una luz en la noche, se enciende y se apaga, según Bywater, (fragm. 77; en Diels, modificado y ampliado). Esta representación aclara del todo el sentido de la frase: ζῆν τὸν θάνατον (vivir la muerte). En otra expresión: γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν. μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι (nacidos, quieren vivir y tener sus destinos mortales. Más bien gozar del reposo, y dejan tras sí hijos para que otros destinos mortales se engendren), (fragm. 20); la palabra ἀναπαύεσθαι (gozar del reposo), un descanso entre dos fragmentos de la más grande actividad vital, es importante, como apoyo a esta interpretación.

Una consecuencia de la constante transformación del mundo sensorial — que tiene que ser extendida directamente aun al hombre consciente — es la duda sobre el conocimiento. Antes de Heráclito, nadie había visto en esto un problema, y es prueba de la gran energía de su pensamiento el hecho de haber superado la inconsciente soberbia que tenía, a este propósito, una época, en que el pensamiento filosófico está en sus primordios. De los rasgos fundamentales de esta doctrina habría podido desarrollarse un completo agnosticismo, y Protágoras dió verdaderamente este paso. Pero Heráclito tenía disposiciones demasiado vigorosas y positivas para alegar como justificación, a raíz de la disposición negativista de su propia filosofía, que él no podía ser desconfiado o negativista en las cuestiones fundamentales (como quiere afirmar Lassalle, presentando esta citación a la Faust). La doctrina

del conocimiento no pertenece a los importantes problemas de Heráclito. Sólo por el hecho de que lleva a una más viva luz el gran pensamiento fundamental, en cuanto requiere un examen del carácter inquieto, en constante transformación del mundo, y una superación de las apariencias, puede tener interés en relación a esto. Fragm. 21: *θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν*: muerte son todas las cosas que vemos despiertos, o sea: el mundo exterior está en reposo aparentemente. Aristóteles, *Metafísica*, I, 6: *ὡς αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης*: por ser las cosas sensibles siempre en flujo y por no existir un conocimiento científico acerca de ellas.

Este escepticismo se dirige solamente contra una ciencia, que sirve de base a relaciones durables. Fragmento 107: *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων*: malos testigos para los hombres los ojos y los oídos de los que tienen almas bárbaras; es decir, para hombres que se quedan, sin criticar, con la pura percepción sensorial.

Todas las creaciones de la cultura, del estado, de la sociedad, de las costumbres, de las opiniones, son productos de la naturaleza; están sujetas a las mismas condiciones del ser como las otras, a la severa ley de que nada permanece y que todo se modifica. El haber observado este íntimo parentesco entre la cultura y la naturaleza, es uno de los más grandes descubrimientos de Heráclito. La oposición y la tendencia a igualarse de tensiones opuestas, significa lo mismo, por el acontecimiento energético, de lo que significa la guerra para la vida de los hombres. (Fragm. 8: *πάντα κατ' ἔριν γίγνεσθαι*: todo se produce por la discordia). La guerra justifica el ordenamiento aristocrático, que Heráclito quería. No pueden subsistir condiciones eternas y durables; los dioses y los hombres, los hombres libres y los esclavos, están sometidos a la ley de la transformación necesaria (fragm. 53). Heráclito sabía bien que en ese entonces la aristocracia debía desaparecer en Grecia.

En este caos de las transformaciones no podían existir valores durables: esta es la última consecuencia de tal opinión. Heráclito sostuvo enérgicamente este reconocimiento, contra el cual el espíritu se opone hasta que puede. Tenemos, frente a nosotros, un sistema de relativismo elaborado hasta el final. En efecto: donde no hay quietud y punto de reposo, los conceptos de la ética y de la estética pueden valer solamente por el caso particular y pueden ser aplicados solamente en cada caso. Así se verifica con la apreciación del valor de la hermosura corpórea (fragms. 82, 83), de la inteligencia (ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός: el hombre puede llamarse rorro en comparación del dios, así como el nene en comparación del hombre, fragm. 79), de lo precioso, agradable, útil (ὄνους σύρματ' ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν: los asnos elegirían la basura antes que el oro, fragm. 9; fragms. 37, 58, 61, 110-111). Los valores y las calidades de los objetos se hallan entre dos extremos y son apropiados sólo a una aplicación subjetiva.

II. Segunda formulación: La lucha de los opuestos

Conocimos el pensamiento del movimiento puro bajo la fórmula de πάντα ῥεῖ. Hay también otra forma del mismo pensamiento, que se distingue de la primera solamente por el diferente punto de vista del observador. Puede uno representarse el conjunto del proceso del devenir como unidad; se consigue entonces la impresión del infinito, sin principio ni fin, de la falta de un punto de reposo y detención del río en su más propio sentido. Podemos después observar el mismo proceso desde el punto de vista de sus fases singulares — una al lado de la otra y una después de la otra — y comparar los singulares estados que forman la serie en sus recíprocas relaciones. Esas partes del ininterrumpido decurso del acontecer (los objetos, las condiciones, las características de los objetos son tales), puestas de relieve subjetivamente, son de diferente naturaleza, se excluyen, están en contraste. En este acto espiritual está el origen de las oposiciones; ellas surgen por comparación; una oposición subsiste sólo por relación entre uno y otro determinado factor. Vimos ya cómo la frase πάντα ῥεῖ puede tener doble aplicación. La doctrina de las oposiciones es consecuencia de eso.

Se afirma erróneamente que Heráclito negara los contrarios o que los declarara idénticos (Lassalle, II, pág. 266). Al contrario, Heráclito los puso de relieve, ante todo porque era un aristócrata que poseía en la más alta medida el «pathos de las distancias», a quien no se le ocurría querer debilitar o negar las diferencias. No habla de una identidad de los opues-

tos — lo que sería una contradicción de calificación —, sino de una identidad del origen y del carácter relativo de los opuestos. No es la oposición que está en discusión, sino su realidad objetiva.

Sin embargo, Heráclito dice, y por cierto de manera bastante imprecisa y que lleva a equivocaciones, que dos extremos son «la misma cosa»: ταὐτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκός: son lo mismo lo viviente y lo muerto (fragm. 88), o bien: οὐδὲ σκότος οὐδὲ φῶς, οὐδὲ πονηρὸν οὐδὲ ἀγαθὸν ἕτερόν φησιν εἶναι ὁ Ἡράκλειτος, ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό (Heráclito dice que no son cosas diferentes ni la tiniebla y la luz, ni lo malo y lo bueno, sino que son una cosa única y la misma; Hipólito, *Refut. Haer.*, IX, 10). En fin, en sus expresiones contra Hesíodo, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν, ἔστι γὰρ ἕν (quien no ha conocido el día y la noche: son, pues, una cosa sola; fragm. 57). Después de todas las precedentes premisas no puede tratarse sino de un juicio sobre la forma de estas apariencias. Son idénticas como momentos, en un solo y mismo decurso, como antinomias, que consisten igualmente en una estimulación de los sentidos, y que sólo por este recíproco contraste resaltan de la infinitud del acontecer, y que por eso empiezan a existir para los sentidos. En otra frase: οὐ ξυνιᾶσιν, ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει (no entienden cómo lo divergente se acuerda consigo mismo; fragm. 51), la última expresión ha sido elegida, sin duda alguna, a propósito por su parentesco con el λόγος, palabra que en esta doctrina designa el ordenamiento formal según la ley.

Ὁμολογεῖν, pues, tiene que ser traducido: que coincide según la forma, según la relación. Los pasos citados tienen que ser comprendidos en este sentido. Se trata solamente de una identidad de forma. La frase que lo bueno y lo malo sean la misma cosa (fragm. 58, en Aristóteles, *Tópicos*, VIII, 5, 159 b, 30: ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταὐτόν), no debe, por ende, ser comprendida en el sentido que le dió Nietzsche. Hay aún

otra más exacta elaboración de este pensamiento: ὡς Ἡράκλειτος τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταὐτὸ λέγειν συνιέναι δίκην τόξου καὶ λύρας (así como Heráclito dice que lo bueno y lo malo confluyen en lo mismo, a la manera del arco y la lira; Simplicio, *in physic.*, fol. 11 a). Aquí aparece de nuevo el conocido cuadro en que el decurso del devenir antagonístico se presenta con mucha evidencia. La intención de Heráclito no es la de desconocerlo; los hechos contrarios son idénticos solamente en cuanto cada uno de ellos está presente sólo con respecto al otro, por la presencia del otro. Por esta recíproca dependencia son iguales entre ellos. Este pensamiento se halla muy evidente en el siguiente aforismo: ταὐτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκός, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον, καὶ νέον καὶ γηραιόν. τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα. (Una misma cosa es lo viviente lo muerto, y lo despierto y lo dormido, y lo nuevo y lo viejo. Éstos, pues, al cambiar son aquéllos, y aquéllos inversamente al cambiar son éstos; fragm. 88). La instantánea mutación en su contrario es posible sólo bajo la premisa de características totalmente iguales. Percibimos con nuestros sentidos la antinomia en toda su fuerza; Heráclito estaba muy lejos de negar esto; para nosotros las oposiciones tienen una existencia ultrarreal. Sin embargo, no son cosas que existen en sí y por sí mismas, no son nada durable, y, ante todo, nada que pueda existir sin su contrario.

Heráclito da una gran prueba de vigor de juicio al comprender correctamente, a despecho de la opinión pública y del potente y erróneo opinar de los sentidos, el fenómeno de las oposiciones. Los valores opuestos surgen sólo uno del otro, y medidos por nosotros. Las muchas antítesis que caracterizan el estilo de Heráclito, no tienen otro fin que dar vida a este pensamiento preferido por él. El origen subjetivo del concepto universal lleva como consecuencia que las calidades siempre deben hallarse entre dos extremos, en cuanto

la falta de una significa ya lo mismo que la presencia de la otra. Heráclito, para designar esta relación, empleaba la fórmula: *ζῆν τὸν θάνατον*, (vivir la muerte) en las frases: *ζῆι πῦρ τὸν ἀέρος θάνατον καὶ ἀὴρ ζῆι τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῆι τὸν γῆς θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος* (vive el fuego la muerte del aire y el aire vive la muerte del fuego, el agua vive la muerte de la tierra, la tierra la del agua; fragm. 76). *ζῆν ἡμᾶς τῶν ἐκείνων* (*ψυχῶν*) *θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον* (vivimos nosotros la muerte de aquéllas — las almas — y viven aquéllas nuestra propia muerte; fragm. 77). Cfr. Plutarco, *de E*, 18, 392; fragm. 76 en Diels: *πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις*: la muerte del fuego es nacimiento para el aire. (Véase también fragmento 62).

En este sentido concibe el problema del bien y del mal; no del punto de vista ético, dando reglas para el uso de estos conceptos de valor, sino sólo del punto de vista psicológico, en cuanto aclara su origen: *ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον· νοῦσος ὑγιείην ἐποίησε ἡδύ, κακὸν ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν* (para los hombres no es mejor que acontezca todo lo que quieren: es la enfermedad que hace suave a la salud, lo malo a lo bueno, el hambre a la saciedad, la fatiga al reposo; fragms. 110-111, que están relacionados, y que Diels separa sin razón).

El deseo poco psicológico de ver proscrito del mundo el mal, que le parecía extremadamente ingenuo y un total desconocimiento de la realidad, le hizo pronunciar palabras de mofa contra Homero. El bien no es un valor arraigado en sí y por sí, sino una antinomia y una apariencia contraria del mal cercano. Heráclito añade que no solamente nos faltaría la impresión de esta característica, sino también el concepto de aquélla, si no existiera su contrario: *Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν εἰ ταῦτα* (scil. *ἀδικία*) *μὴ ἦν*: no conocerían el concepto de la justicia si no existiesen estas cosas (es decir: la injusticia; fragm. 23).

Las antinomias no solamente se necesitan entre ellas por su recíproca existencia; tienen también una importancia decisiva para el proceso universal. Sin una diferencia precedente es inconcebible un acontecimiento (que consiste en la tendencia al equilibrio). Uno de los primeros principios de la energética establece: «Para que algo acontezca, es preciso y bastante que sean presentes diferencias de intensidad de la energía que no sean compensadas» (Ostwald, *Chem. Ener.* pág. 48). Compárense con eso las palabras de Heráclito: *εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα*: hay que saber que la guerra es común, y la justicia es discordia y todo se engendra por discordia y necesidad (fragm. 80), y *ὁ κυκεὼν διίσταται «μὴ» κινούμενος*: el brebaje compuesto se disuelve si no se lo agita (fragm. 125).

El pitagorismo, en cuanto su dirección pone de relieve lo métrico y lo formal, anda en paralelo con Heráclito, y alcanza, pues, una opinión semejante: *παρὰ μὲν οὖν τούτων* (los pitagóricos) *τοσοῦτον ἔστι λαβεῖν, ὅτι τἀνάντια ἀρχαὶ τωι ὄντων*: de éstos (los pitagóricos) podemos, pues, aprender que los contrarios son los principios de los seres (Aristóteles, *Metafísica*, I, 5, 986 b, 9).

El contraste de las antinomias aparece al ojo artístico de este heleno como *ἀγών* (lucha, liza). En esto seguía otra vez su impulso hacia una conformación poco científica del cosmos, pero con caracteres comprensibles plásticamente y elevados. Y en eso podía consentir de todo corazón. Probablemente ningún otro, entre estos antiguos filósofos, representa con tanta pureza el tipo heleno de origen noble, con sus calidades y sus debilidades, como lo representa él. Por cierto ninguno de ellos, al desarrollar su concepto del universo, se abandonó con tanta franqueza a las influencias de sus inclinaciones, deseos y sentimientos. Propiamente la introducción del *ἀγών* en esta creación de pensamientos es el ejem-

plo más significativo de cómo los hechos impresionantes de su vida, la añoranza hacia un ideal de vida destruído, se conglomeraron en él inconscientemente, a formar ideas filosóficas, sin perder su completa belleza.

El ἀγών (1) es una de las más peculiares e importantes creaciones de la cultura griega. Casi no podemos imaginarnos la vida de los helenos de los tiempos antiguos sin aquél. Las luchas gimnásticas, que constituían su significado primitivo, lo convertían en ejercicio habitual de este joven pueblo, que se alegraba de su fuerza y de su habilidad. En aquél tenía su expresión toda la plenitud de vida, la salud, el sentido de potencia, el auténtico goce de los griegos por la belleza y la proporción de las formas. Esa actuación era un privilegio de la nobleza (ἀθλητῆρες = atletas en Homero). Sin embargo su significación es más profunda y está vinculada a los intereses vitales de todo el pueblo. El desmesurado, incontenible deseo de celebridad, que nunca ha dominado a otro pueblo en tal medida, hallaba en el ἀγών plena satisfacción y seguridad al mismo tiempo, contra los efectos peligrosos de esta pasión, que amenazaba aniquilar la nación, y que la aniquiló cuando el ἀγών, en su clásica forma, desapareció. En esto consiste su gran necesidad para el helenismo. Esta costumbre se apoderó paulatinamente de todos los círculos y se volvió una forma de casi todas las manifestaciones de la vida. También la guerra tenía — en los tiempos más antiguos — un carácter agonal: se combatía con armas limpiadas antes (2); en Homero la muchedumbre de los guerreros no toma parte en el combate y los grandes caen raras veces. Se tenía un ἀγών por todo motivo y por todas las cosas o privilegios imaginables.

(1) Curtius, *Antigüedad y presente*, I, pág. 132 y sig.; L. Schimdt, *Ética de los Griegos*, I, pág. 190 y sig.; Burckhardt, *Historia de la cultura griega*, IV, pág. 89 y sig.

(2) Como en la guerra entre Calcis y Eretria (Buckhardt, I, página 173).

Había garas para la belleza física ([1]), para aptitudes artísticas ([2]); rapsodas, cantores, poetas, historiadores, entraban en liza; los encontramos aun en la actividad política de la Atenas democrática, donde el ostracismo debía consentir, por cierta igualdad, la posibilidad de una lucha. Para los griegos la representación de lucha de los dioses, de las fuerzas naturales, de las virtudes, aun de conceptos y dimensiones abstractas, era cosa corriente (φιλία = amistad y νεῖκος = odio de Empédocles).

En Heráclito se juntaban el gusto artístico y la conciencia de clase aristocrática. Tenía afición a este más elegante hábito de su clase por su belleza y valor. Con la ingenua seguridad de una época juvenil, forma una imagen filosófica del universo según su ideal de conducta de vida. El mundo es un monstruoso y eterno ἀγών, que se juega según severas reglas de lucha. La lucha en la naturaleza es un hecho impresionante con que toda filosofía natural tiene que contar, sea aprobándolo, sea reconociéndolo como inevitable. Para Heráclito no podría haber dudas a ese propósito: esta condición correspondía a su inclinación. La lucha forjaba ese ordenamiento en rangos, que más quería: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους: el conflicto bélico es padre de todas las cosas y de todas es rey, y a los unos los hizo dioses, a los otros los hizo hombres, a unos hizo esclavos, a otros libres (fragm. 53).

Era la premisa de todo lo acontecer: Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν [καὶ πάντα κατ᾽ ἔριν γίνεσθαι]: dice Heráclito que lo que se opone se vuelve concorde y de los divergentes se forma la más bella armonía y que todo se engendra por discordia (fragm. 8), y:

([1]) Krause, *Gimnasia*, pág. 357.
([2]) Plinio, *Nat. hist.*, XXXIV, 53; XXXV, 58, 72.

καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν: y todo lo que se produce por discordia (de fragm. 80). Por eso la lucha está justificada (καὶ δίκην ἔριν: y justicia la discordia: de fragm. 80). Por esta visión de la gran necesidad de la lucha, no solamente como fenómeno natural, sino ante todo en la historia misma, se comprende el reproche contra Homero: τὸν μὲν Ὅμηρον εὐχόμενον ἔκ τε θεῶν ἔρ ιν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπολέσθαι, λανθάνειν φησὶ τῇ πάντων γενέσει καταρώμενον, ἐκ μάχης καὶ ἀντιπαθείας τὴν γένεσιν ἐχόντων: dice que Homero, al hacer votos para que se extinguiera la discordia entre los dioses y los hombres, no se da cuenta de que impreca contra la generación de todas las cosas, las que tienen la generación de la lucha y de la antipatía (Plutarco, *de Iside*, 48, 370). En estas frases aparece por primera vez la visión de que el hombre debe pagar a muy caro precio, con sufrimientos y crueldades, lo mejor de su cultura. Para el valeroso espíritu de Heráclito, la guerra no engendra temores; piensa con alegría y nostalgia en ella. Hay que acordarse que en el ἀγών — y la guerra griega en ese entonces no era otra cosa — se observan formas severas y comedidas, y que entre los helenos debía ante todo tener también un efecto de espectáculo, para comprender como en este caso podía desarrollarse el concepto de armonía. La bien medida relación de los contrarios, en la lucha, aparece al espectador como tal (ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν: de los divergentes nace la más bella armonía; fragm. 8). Ante sus ojos, la lucha se disolvía en una armonía. Sin embargo, Heráclito presupone grandes disposiciones estéticas para permitir al observador no solamente observar la armonía como tal, sino también gozar de aquélla. (Τῶι θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν, ἃ δὲ δίκαια: para el dios todas las cosas son bellas y buenas y justas; los hombres, en cambio, consideran unas injustas, otras justas; fragm. 102. Bajo la expresión θεός (dios) Heráclito entiende un espíritu de calidades las más altas posibles; sólo tal espíritu puede encontrar en

el cosmos una grande e indivisible armonía). Sin embargo, observaba gradaciones de la armonía: ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων: la armonía oculta es superior a la manifiesta (fragm. 54).

En esta idea está ya el principio métrico. Heráclito y los Pitagóricos hallaron y emplearon este pensamiento esencialmente helénico del valor de las relaciones de las formas (entendido matemáticamente): uno lo extrajo de su manera de sentir de artista; los otros llegaron a él como consecuencia de disposiciones matemáticas. El más antiguo escritor del pitagorismo, Filolao, da una definición del concepto propiamente en el sentido heraclíteo: πολυμιγέων ἕνωσις καὶ δίχα φρονεόντων σύμφρασις: la armonía es unidad de muchas cosas mezcladas y contextura de significados divergentes (en Diels, fragm. 10); y Aristóteles confirma esta doctrina de los pitagóricos: τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι: la armonía es fusión y síntesis de contrarios (*de anima*, I, 4 al comienzo) (1).

Según Heráclito el cosmos es un puro eterno devenir. La única constante en este proceso es la medida. Ἁρμονία es lo mismo que λόγος (razón, medida). La teoría de este concepto forma la segunda parte del problema.

(1) Cfr. Bauer, *El más antiguo pitagorismo*, pág. 23 y sig.: Zeller, *Filosofía de los Griegos*, I, pág. 401 y sig.

B. EL PRINCIPIO FORMAL

I. La idea de la forma en general

La concepción general, o para decirlo con más exactitud, la ingenua y originaria concepción de los objetos, se dirige a comprender la sustancia, su esencia íntima. Sólo un análisis desarrollado del proceso del conocimiento enseña que el mundo que percibimos es una creación de los sentidos y que la representación de la sustancia y de la energía misma son creaciones de nuestro pensamiento. Con esto adquiere valor otro elemento del fenómeno, es decir la forma o la relación matemática. Con la representación de una sustancia y de las propiedades que pensamos que tenga, nos hacemos una imagen de la estructura interior del objeto, para explicarnos seguidamente los fenómenos naturales.

Si una vez reconociéramos que es imposible y aun contrario al sentido común el descubrir la naturaleza por este camino, renunciaríamos del todo a dar una representación visible de su estructura interior. Estamos entonces próximos a encontrar lo importante y significativo del fenómeno en su medida matemática, en las relaciones formales. Es también posible determinar por completo fenómenos naturales sólo numéricamente, sin añadir una hipótesis sobre su «esencia», y con esto queda terminado todo lo que se puede establecer, con certidumbre, por medio de la indagación de las relaciones de los objetos entre sí y con el sujeto, a causa de los

límites de la actividad del conocimiento. (Un ejemplo es el de la teoría electromagnética de la luz, de Maxwell, que está establecida exclusivamente sobre una serie de ecuaciones diferenciales.) Los pitagóricos y Heráclito descubrieron este valioso y fecundo lado del fenómeno y lo sometieron por primera vez a la observación. Acentuando la importancia del elemento formal frente al material, hay que señalar otra vez la notable diferencia en la descomposición de lo que fué puesto en examen, en sus componentes. La ciencia natural materialística y la mayoría de los modernos filósofos distinguen masa y energía, como grandezas coordinadas, como las sustancias de Descartes y los atributos de Spinoza. Heráclito, la mayoría de los filósofos griegos y también la energética moderna, distinguen sustancia y forma. La sustancia en este caso debe ser concebida como la suma de todo lo que nos aparece (masa + energía, si así se quiere, mientras la suma de todas las leyes naturales debe ser considerada como «forma». Aristóteles distinguía de manera consímil ὕλη = materia y μορφή = forma, Heráclito el «devenir» como cosa dada, el λόγος = razón, ley, como forma de éste). La sustancia no tiene que ser dividida en partes o funciones, más bien, fuera de la cosa simplemente dada, interesa sólo la forma, que se puede representar en una serie de relaciones (capaces de ser expresadas numéricamente).

Sobre el valor de la forma en este sentido no pueden surgir dudas. La relación según las leyes es la única constante en los procedimientos naturales. «Si se pudieran medir todos los elementos sensoriales, entonces se diría que el cuerpo consiste en el cumplimiento de determinadas ecuaciones, que se verifican entre los elementos sensoriales. Estas ecuaciones o relaciones son lo que esencialmente es estable». (Mach, *Principios sobre la teoría térmica*, pág. 423). Cuanto más profundamente penetra el pensamiento en la naturaleza, tanto más los números adquieren importancia frente a las imágenes. La

forma tiene un valor de conocimiento. De este punto de vista, los pitagóricos aprendieron a apreciarla. Filolao enseña: καὶ πάντα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι. οὐ γὰρ ὁτιῶν οἷόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου: y todas las cosas conocidas tienen por cierto un número. Pues no sería posible que cualquiera de ellas fuera pensada ni conocida sin este número (Stobeo, *Ecl.* 22, 7, pág. 456). Heráclito, cuyas inclinaciones seguían otro camino, y cuyo gusto admiraba, en lo acontecido en el mundo, ante todo la armonía de las relaciones, tomaba en consideración el valor estético de la forma, es decir relacionado con el «devenir» y su ritmo.

Λογος (razón), para Heráclito, se identifica con μέτρον (medida). Este concepto no define una fuerza, y aun menos una inteligencia, sino una relación. Esta representación, que se perdió en los filósofos griegos sucesivos, ha sido generalmente comprendida erróneamente, bajo la influencia de las opiniones de los estoicos, de los cristiano-helénicos y, ante todo, de nuestro dualismo. El dualism o moderno tiene su origen en la manera cristiana de considerar el mundo, de la cual y en contra de la cual se ha desarrollado la moderna filosofía. Es cosa natural que la fe en un ordenamiento mundial de cualquier naturaleza haya tenido influencia sobre la formación de ideas metafísicas. El antítesis cristiano: mundo-Dios, que dominaba la filosofía medieval naturalística, conservó su influencia en una serie de otras antítesis: pensamiento y desarrollo, inteligencia y sustancia, materia y energía. A pesar de una creciente abstracción, la división fundamental quedó la misma. El griego está bajo la impresión de otro cuadro universal. Los dioses no eran concebidos por él como dominadores. Son benévolos y piadosos compañeros del hombre, con el que tienen en común virtudes, debilidades, dolor, infelicidad, pasiones, impotencia, y se hallan bajo un mismo destino que es superior a ambos. La representación de la

εἱμαρμένη (fatalidad) es decisiva para la filosofía griega. La εἱμαρμένη es totalmente impersonal — nunca ha sido representada en las artes plásticas —, es una ley inexorable, que persiste en todos los tiempos y a la que nadie puede sustraerse. El heleno podía hablar con alegría y satisfacción de los dioses, a la εἱμαρμένη pensaba con leve horror. Esto se conoce por la tragedia griega, cuyo último sentido es un reconocimiento resignado de esta espantosa potencia. En esta fe hallaba su expresión la secreta certidumbre de que al fin hay algo que determina el curso de los acontecimientos, que no tiene nada de humano, que no tiene alma, que no es determinado por ninguna voluntad, ningún intelecto, ningún sentimiento, y que no es accesible a ningún ruego; es la misma fe que en la filosofía se transforma en un conocimiento de la ἀνάγκη: necesidad (del λόγος: razón) de la ley universal, sin excepción. Esto, no admitir excepciones, es el precoz e importante reconocimiento de Heráclito, y él lo debía a esta fe. Hasta Sócrates, ninguno de los filósofos griegos reconocía a un Dios personal; θεός (dios) es en su lenguaje un concepto físico; del punto de vista científico, el Olimpo nunca fué tomado en consideración. Se conoce, pues, sólo el mundo visible, en que se vive, el cosmos, y nada fuera de aquél. Nada llevaba a la hipótesis de una energía sustancial o de un alma universal. La ley está ínsita en el mundo, como relación, sea que se llame θεός, λόγος, ἀνάγκη (dios, razón, necesidad), o τύχη (azar). Es importante observar que todos esos conceptos de una norma y de una causa originaria de la transformación regida por leyes, derivan en línea directa del concepto del destino. El λόγος (razón) es la εἱμαρμένη (fatalidad), un destino inmanente, no es una causa originaria personal, lo que no fué desconocido en la antigüedad: ἣν (ἀνάγκην) εἱμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσιν: Ἐμπεδοκλῆς δὲ φιλίαν ὁμοῦ καὶ νεῖκος: Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου ὅκωσπερ λύρας καὶ τόξου: a la cual (necesidad) la mayoría la llama fatalidad; Empédocles la llama

amistad y odio conjuntamente; Heráclito, armonía por tensiones opuestas, como la de la lira y del arco. (Plutarco, *de anim. procr.*, 27, pág. 1026).

Heráclito concibe el universo como puro movimiento. El λόγος, por consiguiente, es su ritmo, el compás del movimiento. Este sistema, que no conoce ningún ser durable, está muy próximo a poner en valor lo métrico. Acordémonos una vez más en qué medida el sutil sentimiento de las formas estaba desarrollado entre los griegos; no se limitaba al arte plástico; todas las manifestaciones de la vida acontecen involuntariamente entre los límites de una dada medida (éste es el sentido de la καλοκἀγαθία (probidad) σωφροσύνη (prudencia) αὐτάρκεια (moderación) y de todos los ideales helénicos similares, de conducta de vida). Hoy consideramos toda esta cultura como una obra de arte llena de formalidad. Heráclito había puesto de relieve la armonía en la lucha de las antinomias. Esta armonía es métrica. Se han conservado varias expresiones de esta especie: *Κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.* A este cosmos, el mismo de todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre fué, es y será fuego siempre viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas. (Fragm. 30). *Ἥλιος γὰρ οὐκ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν*: el sol no traspasará sus medidas; de otra manera las Erinias, ministras de la Justicia, sabrán encontrarle (fragm. 94). *Θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ*: vuelve a derramarse en mar y tiene su medida en la misma proporción que tenía antes de convertirse en tierra (fragm. 31: «La transformación del agua se efectúa en la misma relación matemática»). Según lo que precede, es claro que en los procesos cósmicos de cualquier clase está contenido un *μέτρον* (medida). Se puede admitir que la repetida mención de la

δίκη (Justicia) debe poner de relieve la estricta regularidad de esta relación. En todo caso, para Heráclito, el valor de la forma matemática de los procesos naturales es muy alto.

Habría todavía que plantearse la cuestión del parentesco de esta idea de Heráclito con el pensamiento correspondiente del pitagorismo. El mismo Pitágoras, de cuya doctrina personal no existe nada, y que, según la admisión general, no era escritor, es mencionado una vez por Heráclito, y sólo por su método científico (¹). Una relación de dependencia no podrá nunca ser demostrada. Es tan inverosímil como carente de importancia. Sólo el tangible paralelismo de los dos sistemas tiene interés. El más antiguo pitagorismo empieza con la observación de la presencia de relaciones matemáticas en todas las formaciones y procesos naturales. La doctrina de los números es una consecuencia ulterior de este hecho (²). Se parte de la distinción entre sustancia y forma (ἄπειρον-πέρας: infinito-límite) propiamente en el sentido de Heráclito, (τὰ πάντα: la totalidad de las cosas, κόσμος: el mundo, λόγος: razón, ley, μέτρον: medida). Un pasaje de Filolao evidencia este paralelismo: Ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα· ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτ' ἐκ περαινόντων πάντων ἐόντα οὔτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλόν τ' ἄρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συνἁρμόχθη: es preciso que las cosas sean o todas limitadas o infinitas o limitadas e infinitas juntamente; puesto que, por lo tanto, es manifiesto que no son (constituídas) ni de todos (elementos) limitados ni de todos infinitos; claro, pues, que el cosmos está constituí-

(¹) Fragmento 40 y también fragmento 129. Diels opina que este último no sea auténtico, mas está confirmado por los fragmentos 40 y 80.

(²) Cfr. Bauer, *El más antiguo pitagorismo*, pág. 200 y sig. Aristóteles reporta la doctrina de los números de manera contradictoria y seguramente errónea. Filolao es el más antiguo autor y el más digno de confianza. (Bauer, pág. 181 y sig.). La idea del número como ἀρχὴ τῶν ὄντων: principio de las cosas (Aristóteles, *Metafísica*, I, 5, 985 b, 23) es una desfiguración de la doctrina originaria por parte de los posteriores pitagóricos.

do de elementos limitados e infinitos, él y las cosas que están en él ordenadas armónicamente. Se reconoce la semejanza de los dos conceptos, mas ésta se limita al fundamento más general. El formal de Filolao, que tiene que ser entendido como determinabilidad geométrica y aritmética de los objetos, se transformó después en toda otra cosa que el *μέτρον* (medida) de Heráclito, que tiene que ser considerado como compás del movimiento. El problema mismo es un problema general de los helenos; la formación en los autores particulares es de naturaleza absolutamente individual.

II. La forma como condición del movimiento

El concepto del valor de la medida tiene en Heráclito una particular importancia. En un mundo que carece de toda calidad sustancial, que no es otra cosa que una incesante lucha de diferencias, al interior del decurso de un movimiento, no hay nada durable, sino la medida. Si intentamos determinar exactamente la relación de la medida con respecto al movimiento, conseguimos su carácter como forma del movimiento. Con esto está ya expresada su incondicionada necesidad para el movimiento. El movimiento puede tan poco ser concebido sin una forma, como lo puede ser un cuerpo sin figura. Por este principio, que se refiere al compás del devenir, la palabra ritmo es la más apropiada, porque es cierto que Heráclito sentía y quería ante todo establecer el lado artístico, musical de esta imagen. El griego exigía belleza de las proporciones en todo lo que se creaba para la visión. Nadie hace excepción a esto. Anaxágoras atribuía belleza y perfección (estética y ética) a su νοῦς (espíritu); en un filósofo más moderno habrían sido amor y compasión. «Sabiduría», es decir, perfecta lógica y claridad en todas las acciones, era la primera característica de la belleza griega. Heráclito emplea una vez justamente la expresión τὸ σοφόν (lo sabio) para el principio: Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα: lo Uno, lo único sabio, no quiere y sin embargo quiere ser llamado con el nombre de Zeus (fragm. 32). El ὁδὸς ἄνω κάτω (camino hacia arriba y hacia abajo) con toda seguridad tiene que ser concebido rítmicamente; es el arsis y la tesis de la métrica griega. Para compenetrarse de la representación heraclítea del fluir rítmico, hay quizás que tener presente la declamación rapsódica de

los versos homéricos. Ἁρμονίη (armonía) es el λόγος (razón, ley), en cuanto es hermoso; (por eso καλλίστη ἁρμονίη: la armonía más bella, fragm. 8) y por eso el ritmo invisible de los grandes acontecimientos universales, que posee una armonía perfecta, es lo más bello (fragm. 54). El importante pasaje suena, completo: Ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων, ἐν ᾗ τὰς διαφορὰς καὶ τὰς ἑτερότητας ὁ μιγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν (la armonía oculta es mejor que la manifiesta; en ella el dios mezclando las diferencias y las diversidades las ocultó y sumergió; Plutarco, *de anim. procr.*, 27, pág. 1026.

El ritmo del movimiento obedece a una ley. En la filosofía griega la alusión a la presencia de leyes naturales es un pensamiento nuevo. Anaximandro y Jenófanes no lo conocían todavía. La expresión νόμος (ley) para ἁρμονίη, λόγος (armonía, razón), es, por eso, característica de Heráclito: ξὺν νόωι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῶι ξυνῶι πάντων, ὅκωσπερ νόμωι πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως, τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται (es menester que los que hablan con inteligencia se apoyen firmemente en lo que es común a todos, así como una ciudad en la ley, y mucho más fuertemente. Pues todas las leyes humanas son alimentadas por la única ley divina; ésta, pues, impera tanto cuanto quiere, y basta a todas las cosas y les es superior; (fragm. 114). Hay que observar que el concepto de νόμος es más amplio que el nuestro de «ley», y abarca no solamente las verdaderas leyes, sino toda la suma de las instituciones, costumbres, formas y acciones de la πόλις (ciudad-estado), es decir, la regla y forma general de la vida pública. Así tiene que ser comprendido el uso del concepto de λόγος aplicado a la manera del devenir. La diferencia entre las leyes humanas y las divinas, es decir, en el aforismo citado antes, las leyes físicas, coincide con la distinción de la armonía visible e invisible (fragm. 54).

A primera vista llama la atención y es causa de errores

el hecho de que Heráclito haya usado, para el concepto de ley del movimiento, un número tan grande de denominaciones (λόγος, νόμος, ἁρμονίη, τὸ σοφόν, μέτρον, γνώμη, εἱμαρμένη, δίκη, θεός, Ζεύς: razón, ley, armonía, lo sabio, medida, inteligencia, fatalidad, justicia, Dios, Zeus) (1), que habrían podido ser reemplazadas todas por una expresión apropiada y decisiva. Por cierto, sólo la falta de tal expresión para la idea original, creada solamente entonces, lo llevó a eso. Λόγος es la que relativamente aparece como más satisfactoria; contiene características de este principio que pueden ser expresadas sólo aisladamente con νόμος o ἁρμονίη. No existe una identidad de estos conceptos; existe sólo una identidad de la idea que ellos representan. Tienen que substituir aquello que designa un concepto que no existe aún, y por consiguiente están usados de un modo alternativo, según la relación que se considera y que expresan mejor.

Así se encuentra una vez γνώμη (inteligencia): Εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων: Una sola cosa es lo sabio: conocer la Inteligencia que gobierna a todas las cosas por medio de todas (fragm. 41). Digna de observación es la palabra κόσμος (cosmos), usada para dar la impresión general del mundo que nos circunda. Κόσμος en Heráclito no tiene todavía el sentido sustancial que abarca al «universo»; esta palabra fué usada por él y por Pitágoras antes y sobre todo con una intención filosófica, y, por su origen, tiene la significación de ordenamiento. La expresión κόσμος ὁ αὐτὸς ἁπάντων (fragm. 30. Gomperz traduce: Este ordenamiento de las cosas = el mundo. Schuster: Un mundo, que comprende todo en sí), para Heráclito, es casi idéntica con la armonía visible; el ordenamiento estrictamente formal en el decurso del acontecer, que es visible e igual para todos (fragm. 89: τοῖς ἐγρηγορόσι ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι: para los

(1) La expresión δόγμα (doctrina) que aparece también a veces, es apócrifa (Bernays, *Rhein. Mus.*, IX, pág. 248.

despiertos existe un único cosmos y común). Κόσμος, por consiguiente, puede ser solamente la impresión del mundo de las apariencias, el conjunto del cuadro de la naturaleza, que se desarrolla ante nuestros sentidos, no el mundo como masa.

El concepto más importante que, según Heinze (1), Heráclito fué el primero en usar en este sentido, es el de λόγος. Ya aludimos a la tendencia a hallar en Heráclito un panteísta y un místico (2). En ningún otro punto esto fué más perjudicial que en el juicio sobre este concepto. Zeller (I, pág. 555) halla aquí «un declarado panteísmo»; Pfleiderer (pág. 132 y sigs.) construye una relación con los misterios; Teichmüller considera a Heráclito como todo un fantástico religioso. Siempre se compara el concepto de λόγος con el concepto de Dios. Pfleiderer traduce «inteligencia consciente» (pág. 234 y sigs.); Bernays del mismo modo «inteligencia que actúa» (*Rhein. Mus.*, IX, pág. 252); Teichmüller «alma del mundo» (I, pág. 198); Schuster «la inteligencia que se mueve en el fuego encendido» (pág. 345), y también, en contradicción con esto, pero correctamente, «ley del movimiento» (pág. 93); Schäfer, «intelecto del mundo», y «toda fuerza ordenante» (pág. 55). Para evitar todos estos conceptos de un ser, que a menudo no son claros, tampoco es apropiada la expresión de Lassalle: «ley objetiva del intelecto», que recuerda demasiado el νοῦς (intelecto) de Anaxágoras (3).

Hay que prescindir de una traducción; todo el sentido de

(1) *Doctrina del logos*, pág. 9. También según Lassalle, II, pág. 264.

(2) Más lejos que los otros va Tannery (*Rev. philos.*, 1883, XVI, pág. 292): Entre los «fisiólogos» jónicos, Heráclito tiene una posición del todo especial, o más bien, es todo, menos un fisiólogo, es un "teólogo".

(3) Teichmüller (I, págs. 167-181) da un elaborado resumen de las significaciones del λόγος en los tiempos preheraclíteos. Nunca se encuentra aquí el significado de intelecto, sino la de sentido, contenido del pensamiento. Heráclito emplea la palabra en sentido muy diferente. Fragmento 45: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν: οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει: los límites del alma no los encontrarás, por mucho que procedas recorriendo todos los caminos: tan honda tiene

este concepto no puede ser explicado terminantemente con ninguna de las filosofías modernas. Heinze (pág. 19), reconoció la identidad de λόγος e εἱμαρμένη (fatalidad); de esto resulta todo lo impersonal y mecánico que hay en el λόγος. Y también la identidad con νόμος (ley), μέτρον (medida) y ἁρμονίη (armonía) es cierta. Junto con estas palabras, λόγος no puede tener, ni de lejos, el sentido que adquirió más tarde en la filosofía helénico-cristiana. Esta transformación fué obra de los estoicos, que identifican el λόγος de Heráclito (como πνεῦμα: soplo), con el principio activo de la filosofía desde Anaxágoras (νοῦς: intelecto, δημιοῦργος: creador), y, junto con el fuego heraclíteo, le elevaron (recordando los átomos ígneos del alma en Demócrito) a un alma del mundo, trascendental, actuante, sustancial, λόγος σπερματικός (razón seminal), que está frente a las otras sustancias, que se portan pasivamente. Así el devenir heraclíteo (πάντα ῥεῖ: todo fluye) está transformado en un movimiento material (ποιεῖν καὶ πάσχειν: actuar y padecer) y todo el sistema se vuelve materialístico.

Heinze, que propone por λόγος expresiones como «ley del intelecto», «proceso universal racional», «relación racional» (pág. 35), añade: Aprendimos a conocer esta ley como la que existe en todo logos que actúa, en todas sus particularidades, y tenemos ahora sólo que poner de relieve que éste está conceptuado siempre como inmanente en el mundo, nunca como trascendental; entendido materialmente es el fuego, y el fuego espiritualizado es el «logos» (pág. 24). Esto no es correcto. Hay el devenir y la ley de este devenir;

su razón (casi disposición, formación, organización); fragmento 108: ὁκόσων λόγους ἤκουσα: de cuantos he oído la explicación (análisis); fragmento 87: βλὰξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγωι ἐπτοῆσθαι φιλεῖ: el hombre necio suele dejarse asombrar por cualquier palabra; fragmento 139: οὐ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων: no mayor discurso que los demás (de que se habla). En todo caso, de esto resulta que el significado de inteligencia es imposible.

una identidad del πῦρ: fuego (una apariencia del devenir) y del λόγος es imposible por principio. Debemos tener por seguro que se trata de una ley según la cual se efectúa el movimiento: γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπειροίσιν ἐοίκασι: aun sucediendo todo de acuerdo con este logos se asemejan a los inexpertos (fragm. 1). Θάλασσα μετρέεται ἐς τὸν αὐτὸν λόγον: el mar se mide de acuerdo con el mismo logos (frag. 31). La expresión κατὰ τὸν λόγον (de acuerdo con el logos) nos presenta el sentido correcto con toda certidumbre. Las designaciones de θεός (dios) y Ζεύς (Júpiter) ([1]) sirven para recordar eficazmente la absoluta necesidad y potencia del νόμος: ley. (Cfr. fragm. 114: κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πάσι καὶ περιγίνεται: impera tanto cuanto quiere y basta a todas las cosas y les es superior). Al mismo fin sirve el concepto del timonear, que era corriente para un pueblo de navegantes, y que aquí tiene que significar necesidad y oportunidad al mismo tiempo. Fragm. 64: τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός: todo lo gobierna el rayo; fragm. 41: γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων: la inteligencia que lo timonea todo por medio de todo. (Cfr. por esto Seudo-Lino, 13, Mullach: κατ' ἔριν σύμπαντα κυβερνᾶται διὰ παντός: de acuerdo a la discordia se gobierna todo en conjunto, por medio de todo. Aquí pertenece el fragm. 94: Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν: el sol, pues, no traspasará sus medidas: de otra manera las Erinias, ministras de la Justicia, sabrán encontrarlo).

Λόγος es la ley formal del devenir y como tal es necesario para representarse aquél. El movimiento no puede ser concebido sin forma.

([1]) Fr. 32: Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα. (Lo Uno, lo único, sabio, no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Júpiter.) Según Diels y otros, se trata de la diferencia entre la idea popular de un Dios personificado y el uso filosófico (físico) del nombre. Según Bernays (*Rhein, Mus.*, IX, pág. 257), (Júpiter) ha sido elegido por su consonancia con ζῆν (vivir).

III. La idea de la unidad y necesidad

El concepto de la existencia de una ley en la naturaleza era nuevo. Heráclito procedió aun más adelante y descubrió que una sola ley es la que da la medida de todos los acontecimientos. También Jenófanes había presentado la idea de una unidad interior del universo y la había hecho punto central de su doctrina. Su ἓν καὶ πᾶν (uno y todo) significaba una unidad de lo existente, sin determinar el contenido de este concepto. Esto es cosa esencialmente diferente y más incompleta. Jenófanes no conoce norma, forma o calidad del existente, sino sólo el universo y «Dios» que son una sola cosa. Su unidad es cualitativa y abstracta al mismo tiempo, una imagen del todo general y panteística. Para Heráclito, que no admitía una sustancia, esta designación puede relacionarse sólo con la forma del proceso energético, al considerar a éste como durable y regido por leyes. Se comprende cuán grande es la diferencia. La idea de Heráclito es comprendida concretamente y expuesta claramente; la unidad es la del λόγος al interior del movimiento. Todas las modificaciones que se realizan en el cosmos están sujetas a la misma regla. Hallamos los efectos de esta misma única y eterna ley en el devenir invisible, en la naturaleza visible, en la vida, en la cultura. La ley del eterno retorno es la misma, en gran escala, de lo que es, en pequeña escala, el cambio de la vida a la muerte, el derrumbe de Estados, costumbres, condiciones culturales. Por esto Heráclito llama el λόγος (fragm. 2) y el

πόλεμος: guerra (fragm. 80), *ξυνός*: común (cfr. también *ἓν τὸ σοφόν*: lo único sabio (fragm. 32). Aquí hay que recordar otra vez la armonía, que está fundada sobre la premisa de un igual ritmo en todos los acontecimientos. De esta hipótesis, que contiene una regla general de todo lo acontecer contemporáneo y sucesivo, y que con esto ya excluye el fin del universo, sigue la congruencia de todas las leyes físicas, éticas, sociales y otras, y al mismo tiempo su necesidad y su consecuencia. La frase: *τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου*: son, pues, alimentadas todas las leyes humanas por la única divina (fragm. 114), puede valer como prueba de esta deducción que lleva lejos: todas las relaciones y condiciones de que depende la vida de los particulares individuos y de todas las comunidades, no son sino la ley imperante del cosmos, en otra forma, y por ende tan absolutas, inevitables, oponiéndose a toda tentativa de sustraerse a ellas; esto es un reconocimiento pavoroso, apropiado para una personalidad rígida y valiente. En él está contenido un fuerte fatalismo. Esto no está en contradicción con el sentimiento griego: la *εἱμαρμένη* (fatalidad) es el único dogma sobre el cual ninguno de sus pensadores tuvo alguna duda. Los helenos querían representarse con secreto deleite de la manera más pavorosa posible, esa *εἱμαρμένη* que se ceñía en silencio, como una nube borrascosa, sobre hombres y dioses, y que en todo momento podía lanzar saetas inesperadas y aniquiladoras. De esto surgió la tragedia. En realidad no es posible hacerse un mejor concepto de la ley que domina al cosmos que eligiendo, por ejemplo, como comparación, el destino que domina la vida de Edipo. Invisible e inevitable, está presente en silencio, y resulta por eso más impresionante. En la idea del logos, la convicción de Heráclito, relativa a la existencia de la *ειμαρμένη* de su doctrina, dejó una profunda huella. Es verosímil que usara la expresión *εἱμαρμένη* expresamente por *λόγος*. En todo caso es lo mismo, como se vislumbra; la afinidad de ambos

conceptos fué sentida por todos: Ἡράκλειτος οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφήνατο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τῆς τοῦ παντὸς διήκοντα· αὕτη δ' ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα, τῆς τοῦ πάντὸς γενέσεως· καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης· πάντα δὲ καθ' εἱμαρμένην, τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν καὶ ἀνάγκην: γράφει γοῦν· Ἔστι γὰρ εἱμαρμένη πάντως (Heráclito mostró que la esencia de la fatalidad es la razón que penetra por la sustancia del universo. Ésta es el cuerpo etéreo, semilla de la generación del universo y del ciclo (cósmico), ordenado según medida. Todo se produce de acuerdo con el destino, y éste es también la necesidad. Escribe, pues: Hay una fatalidad en todo; Stobeo, *Ecl.*, I, 5, pág. 178) ([1]). Lo mismo observa Dióg. Laercio sobre su doctrina: πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην (todo sucede de acuerdo con una fatalidad. IX, 7) y τοῦτο (= τροπαὶ) δὲ γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην: éstos (los cambios), pasan de acuerdo con la fatalidad; IX, 8). En fin, esta expresión está mencionada tres veces por Aecio, como heraclítea (Diels, Apéndice, B, 8). De acuerdo con esto, es muy verosímil que Heráclito usara también la palabra para la idea correspondiente. Esta afinidad de λόγος (razón) e εἱμαρμένη (fatalidad), hace imposible sostener la opinión de que el λόγος sea un principio individual o por lo menos intelectual. Toda inteligencia, sea concebida como Dios, o como alma del mundo, o como otra cosa, está subordinada ya por eso a la εἱμαρμένη. Así lo exige la creencia helénica, que sin duda considera el destino superior a todo. En este sistema no queda lugar para la más mínima casualidad. Hesíodo, que creía a la predestinación de ciertos días, se atiró así la mofa de Heráclito, pues éste consideraba la hipótesis de «potencias» secretas como una ingenuidad. (Fr. 57). Según su convicción, toda posibilidad de una desviación del decurso según las leyes del acontecer es inconcebible.

([1]) Fr. 137. Diels duda de que se trate de una cita. En este caso lo que importa es solamente la idea general.

El mundo de los conceptos de Heráclito, considerado en su conjunto, aparece como un poema de gran envergadura, una tragedia del cosmos, con un origen similar al de las tragedias de Esquilo en su vigorosa nobleza. Entre los filósofos griegos, quizás con la excepción de Platón, es el poeta más significativo. El concepto de una lucha que dura desde la eternidad y que no terminará nunca, que forma el contenido de la vida en el cosmos, en que reina una ley imperativa, manteniendo una igualdad armónica, es una alta creación del arte griego, al que este pensador estaba mucho más cerca que a la verdadera indagación de la naturaleza. Un último pensamiento, en que abarca con la vista el mundo, alegrándose de la visión de los despreocupados, inocentes, felices, ha quedado conservado: αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληΐη (el tiempo es un niño que se divierte, que juega con los dados: de un niño es el reino (1).

(1) Fr. 52. En Luciano, *vit. auct.*, 14: παῖς παίζων πεσσεύων, συνδιαφερόμενος (un niño que se divierte, que juega con los dados, que converge divergiendo). (Bernays). Zeller ve en esto una imagen de la falta de fin de la fuerza creadora del mundo (I, pág. 536), Bernays una imagen de la creación del mundo y de su destrucción (*Rhein. Mus.*, VIII, pág. 112), Teichmüller (II, pág. 191 y sig.) reconoce en esta representación lo despreocupado, irreflexivo.